حمادي ذويب

السنّة
بين الأصول والتاريخ





حمادي ذويب

السنّة بين الأصول والتاريخ

حمادي ذويب

السنّة بين الأصول والتاريخ





الكتاب: **السنة بين الأصول والتاريخ**
تأليف: **حمادي ذويب**
الطبعة الثانية، 2013
عدد الصفحات: 352
القياس: 17 × 24

ISBN: 978-9953-68-052-1

الناشر: **المركز الثقافي العربي**

الدار البيضاء ـ المغرب
ص.ب: 4006 (سيدنا) - 42 الشارع الملكي (الأحباس)
هاتف: 303339 522 212+ - 307651 522 212+
فاكس: 305726 522 212+
Email: markaz.casablanca@gmail.com

بيروت ـ لبنان
ص.ب: 5158/ 113 - الحمراء - شارع جاندارك - بناية المقدسي
هاتف: 750507 1 961+ - 352826 1 961+
فاكس: 343701 1 961+
Email: cca_casa_bey@yahoo.com

منبر مؤمنون بلا حدود
مؤسسة دراسات وأبحاث
www.mominoun.com

الرباط المدينة - ص.ب: 10596 - المملكة المغربية
هاتف: 730450 537 212+ - فاكس: 730408 537 212+
Email: info@mominoun.com

تصدير

إنّ هذه الأطروحة الموسومة في البداية «السّنّة أصلا من أصول الفقه إلى نهاية ق 5هـ» أنجزت في زمن وجيز ونلت بها سنة 1993 شهادة التّعمّق في البحث أو دكتوراه المرحلة الثّالثة. وهي تعكس بلا شكّ مرحلة عمرية تميّزت بحماسة الشّباب وجرأتهم، كما تخبر عن بداية الرّحلة الشّاقة في معاشرة التّراث واستكناه خباياه وكشف مغيباته وإبراز آليّات تفكير أعلامه ورموزه. ولم تكن القضيّة الّتي طرقناها بجديدة لكنّنا حاولنا أن نعتمد زوايا نظر مغايرة إليها مندفعين بجهدنا الشّخصي وبما أمدّتنا به المناهج والدّراسات الحديثة لسبر أغوار إشكاليّات السّنّة في إطار أحد العلوم الرّئيسية في منظومة العلوم الإسلاميّة وهو علم أصول الفقه. إنّنا لا ندّعي أنّنا أتينا بالقول الفصل في القضايا الّتي درسناها وإنّما أسهمنا بجهد متواضع في التّفكير فيها وإعادة النّظر في خلفياتها وأهدافها الإيديولوجيّة.

وختاماً أهدي هذا العمل إلى والديّ اللّذين تعبا من أجلي وإلى ابني وزوجتي وإخوتي وكافة أصدقائي وزملائي وأساتذتي وأخصّ بالذّكر منهم أستاذي عبد المجيد الشّرفي الّذي أشرف على هذه الأطروحة وأسدى إليّ أنفع التّوصيات.

قائمة الرموز

ت	: توفي
ت	: تعالى
ج	: جزء
د.ت.	: دون تاريخ
د.م.	: دون مكان
د.م.إ.	: دائرة المعارف الإسلامية
رض	: رضي الله عنه (عنهم)
س	: سنّة
ش.ت.ب.	: شهادة تعمّق في البحث
ش.ك.ب.	: شهادة كفاءة في البحث
ص	: صفحة
ص	: صلى الله عليه وسلم
ط	: طبعة
ع	: عدد
.../...	: الجزء / الصفحة
.../...	: رقم السورة / رقم الآية

مقدمة الطبعة الثانية

السنة بين الأصول والتاريخ عنوان هذا الكتاب الذي نشرت طبعته الأولى سنة 2005.

يبرز بوضوح الثنائية التي راهنّا على الاشتغال عليها قصد بيان منزلة السنّة ضمن المدونة الأصولية من جهة وصلتها بسياقها التاريخي من جهة أخرى.

لقد كان هذا الكتاب في الأصل أطروحة دكتوراه المرحلة الثالثة التي ناقشناها سنة 1993، بإشراف الأستاذ عبد المجيد الشرفي. وكانت موسومة في الأصل بـ«السنة أصلاً من أصول الفقه إلى نهاية القرن الخامس للهجرة». ويدلّ هذا العنوان الأصلي على أنّنا اخترنا بحث بعض مسائل السنة باعتبارها أصلاً ثانياً للتشريع في إطار حقل مخصوص هو علم أصول الفقه وفي مجال زمني محدود ينتهي بأواخر القرن الخامس للهجرة أي بكتاب **المستصفى** للغزالي المتوفى سنة 505هـ. وقد تركنا العنوان الأصلي إلى العنوان الراهن لأن الإشكالية الأساسية التي كانت تحرّكنا في كل القضايا التي ندرسها هي البحث عن الصلات الممكنة بين التفكير الأصولي والواقع التاريخي فلا شكّ في أنّ الفكر ينبثق أساساً من رحم الواقع ثمّ يتفاعل معه ويؤثر فيه ويسعى إلى تطويعه لما يريد.

لقد مضت سنوات عديدة بعد الطبعة الأولى عرف فيها الكتاب انتشاراً ملحوظاً، ومنذ ذلك التاريخ لم تنقطع صلتنا بمباحث السنّة فقد عدنا إليها في كتابنا **جدل الأصول والواقع** المنشور في بيروت سنة 2009. وظلّ هاجسنا المستمر البحث في أدلة تأصيل

السنة من ناحية وأدلة نفيها من ناحية أخرى. فبحثنا يتجه إلى الفكر الأصولي الدائر على السنة باعتباره فكراً بشرياً اجتهادياً لا وحياً منزلاً من السماء.

لقد كنّا ننتظر بعد طبع هذا الكتاب أن تظهر كتب تتطرق إلى قضاياه بمزيد التفصيل والتوسع لكننا ظللنا على ظمئنا. ومع ذلك ابتهجنا بنشر كتاب حيدر حب الله **نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي** الصادر سنة 2006، فهو وإن كان يركّز نظره على السنة في فكر فريق بعينه من المسلمين فهو يلتقي معنا في منهج المقاربة، حيث عبّر في مقدمة كتابه عن منحاه التاريخي في دراسة السنة بما يعنيه ذلك من عدول عن دراستها في وجودها المتعالي إلى دراستها في التاريخ أي في إطار المحدود والإنساني.

وازددنا ابتهاجاً بصدور كتاب يحيى محمد **مشكلة الحديث** سنة 2007 فهو وإن طرق قضايا هي أقرب إلى علم الحديث منها إلى علم أصول الفقه فقد سعى إلى النأي بمنهجه عن التمجيد قصد دراسة القضايا بموضوعية وتجرد وفي ارتباط بسياقاتها التاريخية.

إنّ رسالة كتابنا لمن يفهم واضحة وهي تتمثل في أنّ مباحث السنة في المصادر الأصولية الفقهية ليست مقدسة أو علوية وإنّما هي محض اجتهاد بشري يعكس ثقافة العصور السابقة لعصر الحداثة وتصورات أصحابها المعبّرين عن انتماءاتهم المذهبية والسياسية والاجتماعية. ولا ينبغي في نظرنا أن يحتكر التعبير عن الإسلام فريق معين يدّعي أنّه يمتلك الحقيقة لذلك سعينا إلى دراسة القضايا اعتماداً على مصادر تمثّل مختلف فرق المسلمين إن من الدائرة السنية أو من خارجها.

إنّ هذه المعاني التي عبّرنا عنها منذ سنوات تبقى صالحة إلى اليوم لذلك فإنّنا سعداء بهذه الطبعة الثانية من كتابنا التي تتمّ برعاية منبر «مؤمنون بلا حدود» فشكراً جزيلاً للقائمين عليه وللمركز الثقافي العربي في بيروت/ الدار البيضاء الذي سيتولى إنجاز الطبع. وأملي وطيد في أن يكتب لهذا المنبر عمر مديد حتى يسهم في بث الحيوية في الفكر الإسلامي التجديدي في هذا المنعرج التاريخي الذي تشهده الأمة العربية الإسلامية.

صفاقس

في 31 ديسمبر 2012

المقدمة

دفعت الثورة المعرفيّة الحديثة في علوم الطبيعة والإنسان المسلمين المعاصرين الذين لم يشاركوا في هذه العملية المتواصلة بنسق حثيث إلى وضع أسئلة شتّى لعلّ من أشهرها «لماذا تخلّف المسلمون وتقدّم غيرهم؟».

ولئن اختلفت الأجوبة عن هذا السؤال منذ عصر النهضة إلى الآن فإنّها ساهمت في زحزحة المشاغل الفكرية نحو منطقة كانت تعتبر مجالا يستحيل التفكير فيه هو التراث التي رسخت في الضمير الديني قداسته.

أدرك المفكرون المحدثون المنشغلون بمسائل الفكر الإسلامي قديما وحديثا أن التراث الإسلامي أو النص المشترك: أي مجموع النصوص والطقوس والعقائد يمارس وظيفة تجييشية تستخدمها سلط شتى، رسميّة أو معارضة لتوجيه أفكار المسلمين وسلوكهم في الاتجاه الذي ينسجم مع مصالحها.

أدركوا أيضاً أن هذه الوظيفة لم يكن التراث ليحققها لولا اكتساب نصوصه سلطة رمزية[1] تحوّلت إلى قوة مادية ضاغطة لا يسهل على المسلم العادي الانفكاك منها.

في ضوء ذلك أصبح النظر إلى التراث ومراجعة مسلّماته وبديهياته ضرورة لا مفرّ منها ذلك أنّ هذه المسلّمات تفعل في الواقع فعلا قويّا ومؤثّرا جعل الصّراع بين

---

(1) بيّن موريس قودليه (Maurice Godelier) في كتابه «L'idéel et le matériel» أن الواقع المادي أو الإنتاجات المادية للبشر تحتوي على بعد فكري روحي بالضرورة وأن الفكر بالذات يتحوّل إلى قوّة مادية. راجع محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ط. 1، بيروت، 1986، ص94.

مناصريها وخصومها يتجاوز في كثير من الأحيان مستوى الجدال الفكري النظري ليتّخذ شكل مواجهة فعليّة ضارية.

من خلال هذه الرؤية اخترنا متابعة الاهتمام بدراسة الفكر الإسلامي[1] بتسليط الضوء على إحدى مسلّماته الأساسيّة: السّنّة أصلا من أصول الفقه. وقد حددنا المجال الزمني لهذا البحث بنهاية القرن الخامس الهجري فلماذا هذه الصيغة بالذات؟ وما هي دوافع اختيار هذا الموضوع؟

لا ريب أن اقتران دال السنة بأصول الفقه يوجه اهتمامنا إلى قضايا السنّة والتشريع التي خصّص لها الأصوليون مباحث ضافية في مدوناتهم.

وبديهي أنّنا لن نهتمّ من هذه المباحث إلا بما اعتبرناه أساسيا في بلورة الرؤية الأصوليّة للسنّة وفهم آليات اشتغال الخطاب الأصولي في هذا السياق.

أمّا التحديد الزمني للموضوع فيعود إلى استحالة قيام فرد واحد في مدة زمنية وجيزة بدراسة المسألة عبر خمسة عشر قرنا. لكن الأهمّ من ذلك أنّ نهاية القرن الخامس الهجري تمثّل مرحلة انغلاق المدونة الأصوليّة خصوصا من خلال كتاب أبي حامد الغزالي «المستصفى من علم الأصول»

تتلخص دوافع اختيار هذا الموضوع في عدة نقاط أوّلها ظهور فهم جديد للتاريخ بما هو معرفة لتاريخيّة الأشياء ومن ذلك تاريخية النص ومحتواه. وتجلّت هذه المعرفة في شكل يغاير المعرفة قبل التاريخية للتاريخ والبنى الأسطوريّة للعلم التاريخي في العصور الوسطى الإسلاميّة. وعلى هذه القاعدة ظهر الوعي بمسألة التحرر من أسطورة السلطة وتمّ القضاء على أسبقيّة المعنى على التفسير التاريخي في مقابل التّأويل الذي كان سائداً والذي يفترض معاني النصوص الدينية في ضوء واقعها اللاحق. وهكذا أصبحت وِجهة البحث والتأويل حقيقة المعنى لا معنى الحقيقة.

ثانياً: إنّ تأسيس السنّة أصلا ثانيا من أصول الفقه بعد القرآن مثّل في الأثر

(1) حاولنا في هذا المجال في إطار شهادة الكفاءة في البحث مقاربة: قضية الحكم في الفكر الإسلامي الحديث من خلال علي عبد الرزاق، الإسلام وأصول الحكم، عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، محمد أحمد خلف الله، القرآن والدولة، نوقشت في أكتوبر 1990 بكلية الآداب بمنوبة (تونس).

التأسيسي لعلم أصول الفقه وهو رسالة الشافعي المحور الذي تركّزت عليه أهمّ مباحث هذا التأليف لكنّ تأسيس المنزلة الأصوليّة للسنّة لم يكن بمعزل عن مواقف الإنكار التي همّشتها المدوّنة الأصوليّة أو أقصتها. وهذا ما جعلنا نحاول إجلاء المواقف المسكوت عنها حتى نخرج من المناخ المعرفي الدغمائي الذي تفرضه علينا المدونة الأصولية فرضا أدّى إلى دعم التقليد وضعف الاختلاف والتنوع وتحول الأصوليين إلى نسخ متشابهة أو متطابقة.

ثالثاً: إن سيادة الأصول وهيبتها ليست مجرد سيادة تاريخية فحسب بل هي قضية محرقة تخصّ الحاضر. فالخطاب الإسلامي الرسمي أو المعارض يؤكّد على وجوب الالتزام الكامل بمنهجية الأصول: أصول الفقه وأصول الدين باعتبارها تتصل بمصادر السيادة العليا. كما أنّ دولا إسلاميّة مختلفة تدعم المؤسسات والأنشطة الدينية الموالية لها عن طريق الاحتجاج بالسيادة العليا للأعلام الذين أنجزوا المدوّنات الفقهية الأساسيّة وعلم الأصول.

رابعاً: انجرّ عن تصدّع المنظومة الأصوليّة ظهور مواقف حديثة توجّهت بالنقد والتحليل والتفكيك للسنّة في عمومها أو لبعض عناصرها وأدّى ذلك إلى إنكار بعض الأحاديث التي لا تطابق مقتضيات العقل الحديث ومكتسبات العلوم الصحيحة أو الإنسانيّة مثل حديث الذباب[1] الذي أنكره فريق من المسلمين منهم الشيخ عبد المنعم النمر. يقول: «إنّ حديث الذّباب وغيره من الأحاديث التي وردت في شؤون الطب إنّما هي من الأمور الدنيويّة العلميّة التي لم يبعث الرسول لبيانها وتبليغها للنّاس» وإنّما كانت مجرّد معارف دنيويّة متناقلة إمّا عن تجربة لهم وإمّا عن أقوال عرفوها عمّن قيل عنهم في ذلك الزمن: إنّهم أطباء... وليس شيء من ذلك عن وحي من الله ثم يقول: «فحتى لو سلّمنا أنّ في أحد جناحيه دواء وفي الآخر داء فكيف يتغاضى الوحي من الله ـ وهو العليم الخبير ـ عمّا يحمله بقيّة جسمها من أمراض خطيرة»[2].

يندرج فحص متن هذا الحديث في إطار النقد الذي مورس في شأن صحّة

---

(1) «إذا وقع الذباب في شراب أحدكم فليغمسه كلّه فإن في أحد جناحيه داء وفي الآخر شفاء»، ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، بيروت 1972، ص228.

(2) انظر هذا الموقف والرد عليه عند موسى شاهين لاشين (نائب رئيس جامعة الأزهر سابقا) في كتيبه «السنّة والتشريع» هدية مجلّة الأزهر (عدد فيفري أ مارس 1991)، ص53.

الحديث النبوي وما اعتراه من وضع[1] وما اتّسم به منهج التعديل والتجريح من قصور في تمحيص متون الأحاديث[2] وما تشتمل عليه مجموعات الحديث أو الصحاح من أحاديث ضعيفة أو موضوعة يقول المولوي جراغ علي الهندي في كتاب وسمه بـ«أعظم الكلام في ارتقاء الإسلام»: «إنّ الحديث النبوي ليس قطعيا كما يظنّه المسلمون بل صحّته وحجيته محلّ نظر وشكّ وهو لا يصلح لأن نعتمد عليه في معرفة الأحكام، وإن الجامع الصحيح للإمام البخاري ـ رحمه الله ـ يتضمّن أحاديث موضوعة كثيرة، ولكنّ المسلمين يظنونه أصحّ الكتب بعد كتاب الله بناء على مغالاتهم في الاعتقاد وتقليدهم الأعمى»[3].

وفي هذا السياق ظهرت في صحيفة أخبار اليوم المصريّة في شهر ماي 1983 ثلاث مقالات بعنوان: «لا تصدقوا ما في البخاري من أكاذيب عن الإسراء والمعراج»[4].

هذه المواقف تبرز اهتزاز مكانة السنّة أصلا من أصول التشريع في العصر الحديث وهو الأمر الذي حفز إلى انبثاق جديد للموقف الذي أهيل عليه تراب النسيان بسبب تغييب الضمير التقليدي له وهو : «ما لم يكن في كتاب الله فليس على أحد فيه فرض»[5] ومن أوائل من صدع بهذه المواقف في عصرنا الحديث محمد توفيق صدقي الذي أكّد «أنّ القرآن بيّن ومفصّل يفي بحاجة جميع البشر دون احتياج إلى شيء سواه»[6].

خامساً: يشهد الواقع الإسلامي غليانا شديدا بين السلطة السياسية الرسميّة وبين

---

(1) انظر مثالاً على اهتمام المعاصرين بالوضع: محسن عبد الناظر، مسألة الإمامة والوضع في الحديث عند الفرق الإسلاميّة، تونس 1988. وكذلك عمر بن حمادي حول حديث افتراق الأمّة إلى بضع وسبعين فرقة، مجلّة الكراسات التونسيّة الجزء XXIX العدد 115 ـ 116، الثلاثيتان الأولى والثانية، 1981، صص287 ـ 354.

(2) انظر محمود أبورية، أبو هريرة شيخ المضيرة، ط3,، مصر (د.ت.) وأضواء على السنّة المحمدية أو دفاع عن الحديث، ط3,، القاهرة (د.ت.).

(3) أورد هذا الموقف موسى شاهين لاشين، المرجع المذكور، ص10.

(4) المرجع نفسه، ص11.

(5) الشافعي، الأم، ط2,، بيروت 1973، 7/ 274.

(6) محمد توفيق صدقي، «رد لرد»، مجلة المنار، المجلد 9، 1907.

فئات معارضة تمثّل الإسلام الحركي، وكل فريق يحتكم إلى إسلامه أي تأويله الخاص للإسلام ونصوصه الأساسيّة: القرآن والحديث[1].

وقد تحوّل بذلك الصراع من مجال الاجتماع والسياسة أي مجال الواقع إلى إطار النّصوص. وانجرّ عن تحكيم النصوص في هذا السياق الاجتماعي والسياسي ظهور مبدأ الحاكمية في الخطاب الديني المعاصر الذي أدّى إلى هجوم على التفكير العقلي وتكفير المجتمع ورفض الخلاف والتعددية الفكرية والوصول إلى عدمية الجهود الانسانيّة «إنّ تجارب البشر كلها تدور في حلقة مفرغة وداخل هذه الحلقة لا تتعداها ـ حلقة التصوّر البشري والتجربة البشرية والخبرة البشرية المشوبة بالجهل والنقص والضعف والهوى ـ في حين يحتاج الخلاص إلى الخروج من هذه الحلقة المفرغة وبدء تجربة أصيلة تقوم على قاعدة مختلفة كلّ الخلاف : قاعدة المنهج الرباني الصادر من علم وكمال وقدرة ورحمة. . . القائم على أساس إخراج البشر من عبادة العباد إلى عبادة الله وحده ودون سواه»[2].

لا شكّ أنّ هذه المواقف تستدعي العودة إلى الجذور التاريخية لأنّها كثيرا ما تستند في إضفاء المشروعيّة الدينية على آرائها إلى ما استقرّ في التراث الإسلامي من أحكام ونصوص ولعلّ تأسيس حجية السنة الذي يؤدي إلى تأسيس حجية مدوّنة الحديث ليس سوى تجلّ من تجليات هذه النزعة النصية التي عرفها التاريخ الإسلامي منذ وقت مبكّر.

على هذه الأسس أقدمنا على اختيار موضوع بحثنا بالرغم من حرج المرحلة التاريخية التي جعلت فتح الملفات التي أغلقت من قرون عدّة: وهي تشكّل المصحف وتشكّل مجموعات الحديث النبوي الكبرى وكتب الفقه وأصول الفقه وأصول الدين. جعلت ذلك يتطلب جرأة خصوصا أن مثل هذا العمل قد ينظر إليه بعين الريبة كلّ من يرى أنّ التراث ينبغي أن يكون له دور واحد هو تسكين المجتمع وتوفير الأمان والشرعية له وهو ما قد يهتز نتيجة العمل التحليلي والنقدي والتقييمي.

---

(1) انظر عبد المجيد الشرفي، «الإسلاميون: أعداء التحديث أم ضحاياه»، مجلّة الوحدة، السنة الثامنة، العدد 96، سبتمبر 1992، صص42 ـ 47.

(2) انظر محمد جمال باروت، «الخطاب الإسلامي السياسي بين تطبيق الشريعة والحاكمية»، مجلة الوحدة، العدد المذكور صص17 ـ 32. وراجع نصر حامد أبو زيد، الخطاب الديني: رؤية نقدية، ط. 1، 1992.

حاولنا أن نلج إلى الموضوع دون أحكام مسبقة واخترنا لذلك منهجا قصدنا من خلاله تحقيق الموضوعية ما أمكننا ذلك وهو المنهج التاريخي الذي مكّننا من عرض المواقف وتحليلها مع تجاوز ما لاحظناه من إقصاء للمواقف المعارضة اعتقادا منّا أن هذه المواقف وإن عبّرت عن آراء شواذ أو أقليات فإنّها دالة بذاتها على أنّ الفكر الإسلامي لا يمكن أن يحتكر التعبير عنه فريق واحد من المسلمين وإن توفّرت له إمكانات الغلبة في الواقع السياسي والتاريخي من أجل هذا ركّزنا أثناء عملنا في مباحث عدّة على إظهار هذه المواقف وإيراد نصوصها بشكل مطول أحيانا لندرة تواترها وأهميتها القصوى في تصوير رؤية واقعية للبيئة التي نشأت فيها المدونة الأصولية وهي مدونة قلّما اهتمّت بهذا الواقع لانخراطها في مشاغل نظرية تنأى عن قضايا الفاعلين الاجتماعيين التاريخيين ـ المسلمين ـ.

كما سعينا إلى تحليل آليات اشتغال الخطاب الأصولي ونقد المرتكزات النظرية التي تسيّره وكان ذلك على مرحلتين : نقد جزئي يتتبع حركية الفكرة الواحدة أو التأويل الواحد الذي تبناه الأصوليون، ونقد عام يرمي إلى تجاوز النظرة الأصولية اعتمادا على بعض مكتسبات المعرفة الحديثة. وفي هذا المجال وجدنا صعوبات جمّة لأنّ هذه المكتسبات المتولدة عن العلوم الإنسانية ما زالت في الغالب غير منقولة إلى العربية ومشحونة بالمصطلحات الأجنبية.

لكن هذه ليست الصعوبة الوحيدة ذلك أنّنا اصطدمنا بندرة الكتب التي بحثت صلة السنّة بأصول الفقه بحثا موضوعيا، فما يوجد عموما مقالات في مجلاّت أو فصول من كتب، أما الغالب على التأليف في هذا الموضوع فهو المنزع إلى التمجيد وإلى الدفاع عن حجية السنّة وتهميش المواقف الناقدة وإقصائها وتكفير أصحابها وهو الشأن بالنسبة إلى كتاب الشيخ مصطفى السباعي «السنّة ومكانتها في التشريع الإسلامي» الذي كرّس تأليفه للردّ على «شبهات» القدامى والمحدثين الذين نقدوا السنة وأنكروا حجيتها. وفي نفس الخط يتنزل كتاب عبد الغني عبد الخالق «حجية السنّة».

وإذا كان الكتابان يحاولان تأسيس خطابهما الدفاعي على حجج عقلية ونقلية إيحاء بتماسك المنطق الداخلي لمنظومتهما، فهناك صنف آخر من الكتب تنخرط في باب الدفاع الانفعالي الذي لا يتأسس على أيّ منطق سوى منطق الإقصاء والانغلاق. نذكر تمثيلا على هذا الاتجاه كتاب موسى شاهين لاشين «السنة والتشريع».

أضف إلى ذلك أن التصور الذي أسسنا عليه اختيار مدونتنا وهو اعتماد مصادر أصولية تمثّل مختلف المذاهب الإسلامية المعروفة اصطدم بعراقيل شتّى أهمّها تعذر توفير مصدر أصولي يمثل المذهب الشيعي في القرون الخمسة الأولى الهجرية لأنّ أهمّ ما وصلنا من هذا المذهب كتاب الطوسي «عدّة الأصول» طبع طبعة حجرية ولم ينتشر خارج إيران إلا في أماكن معدودة[1]. وقد حاولنا التغلّب على ذلك باعتماد مراجع كشفت عن آراء هذا الفقيه في كتابه المذكور. وخفّف هذا العائق أيضا عثورنا على أقدم أثر من الآثار الأصولية في المذهب الشيعي الإمامي وهو «مختصر التذكرة بأصول الفقه» للشيخ المفيد.

كما واجهتنا صعوبات أخرى تمثّلت في توفير مصدر أصولي يعبّر عن المذهب الحنبلي خصوصا أننا لم نتمكن من الحصول على أول كتاب في أصول الفقه ألّفه أحد أعلام المدرسة الحنبلية في القرن الخامس الهجري هو أبو يعلى الفراء الحنبلي ووسمه بـ«العدّة في أصول الفقه». لكنّ العائق زال بعثورنا على كتاب أبي الخطّاب الكلوذاني تلميذ أبي يعلى ـ «التمهيد في أصول الفقه» وهو ثاني الكتب الحنبلية التي ألّفت في مجال أصول الفقه بعد كتاب أبي يعلى ولاحظنا أنّ اعتماد هذا المصدر يكسب بحثنا ميزة الكشف عن بعض خصائص هذا الكتاب وملامح فكر صاحبه خصوصا أنّه لم يعرف إلا في فترة متأخّرة[2].

لقد اخترنا أن نسير على الطريق الصعبة التي تحاشاها الكثيرون فبنينا بحثنا على جملة من أهمّ كتب التراث الإسلامي عموما وكتب علم أصول الفقه تخصيصا بدءا من الشافعي وأثره «الرسالة في أصول الفقه» التي مثّلت المذهب الشافعي في القرن الثاني الهجري وفي لحظة التأسيس لعلم أصول الفقه، وانتهاء بالغزالي الذي مثّل لحظة التأسيس النهائي لعلم الأصول وللسنّة، ولا شكّ أن المقدم على هذا العمل تعترضه مزالق شتى تنجرّ غالبا عن اللغة الأصولية الفنية التي تقتضي الإلمام بمصطلحاتها وآلياتها واختلافاتها. وعلاوة على ذلك فإنّ القضايا المثارة ضمن المباحث الخاصّة بأصل السنّة متعددة ومتنوّعة لذا حاولنا التخلّص من هذا العائق بالتركيز على بعض المباحث التي نعتبرها في صميم موضوعنا.

---

(1) تواصلت مساعينا للحصول على هذا الكتاب بعد مناقشة الأطروحة وأفلحنا في جلبه من باريس. وهو بتحقيق محمد رضا الأنصاري القمي، ط1، 1417 هـ، جزءان.

(2) ظهرت أول طبعة له في المملكة العربية السعودية سنة 1985.

وارتأينا في هذا السياق تخصيص قسم من البحث للنظر في مفهوم السنّة باعتبارها العلامة المشعّة التي يقوم عليها موضوعنا ورمنا التحقّق من حقيقة المفهوم الديني للسنّة وحجيتها التي اقترنت بالبداهة لنجيب عن سؤال خلافي رئيسي حكم عملنا: هل السنّة أصلا من أصول الفقه مسلّمة فرضها النص التأسيسي أم رسّختها الممارسة التاريخية والتأويلية التي قام بها المفسّرون والأصوليون لتحديد فهم معيّن لهذا النص ولعلاقته بنصّ الحديث النبوي؟

ثنّينا إثر ذلك ببحث حجية السنّة في التاريخ انطلاقا من الشافعي وكشف المواقف التي أنكرت هذه الحجية منذ زمن هذا الفقيه. وسعينا في هذا الشأن إلى النظر في الأصول والأدلة السمعية خصوصا التي يرتكز عليها النظام الفكري الأصولي فهي أسس المشروعية الدينية العليا التي يحاول أن يسبغها على تأويلاته وأحكامه حتى تكتسب القداسة والبداهة التي تعصمها من النقد والمراجعة والإنكار.

وتوقفنا في مرحلة ثانية عند الخبر المتواتر والآحاد ذلك أنّ حجية السنّة قائمة أساسا نتيجة تأصيل الأخبار وإكسابها الحجية. وحاولنا إبراز الحاجة التاريخية إلى تأسيس الأخبار والآحاد منها على وجه التخصيص ومن هذا المنطلق سعينا إلى الكشف عن المستندات التي تؤسّس حجية الأخبار لذلك جعلنا مبحثا لعدالة الرواة عموما وعدالة الصحابة تخصيصا لنختبر المسلّمة التي رسخت في الضمير الإسلامي والمتمثّلة في التعديل المطلق للصحابة إلى حدّ تأكيد عصمتهم.

وفي القسم الثالث من بحثنا ارتأينا تسليط الضوء على ما أدّى إليه تأسيس حجية السنّة أي مشروعيتها الدينية العليا من نتائج على صلتها التشريعية بالقرآن مركّزين في هذا المجال على قضيّتين: تخصيص السنّة عموم القرآن من جهة ونسخ السنة للقرآن ونسخ القرآن للسنة من جهة أخرى. وارتأينا في هذين المبحثين تقسيم عملنا إلى قسمين، أحدهما نظري يبسط بعض الإشكاليات المفهومية والنظرية التي تتّصل بمسألة تخصيص العموم أو بالنسخ، والقسم الثاني ركّزناه على نماذج تطبيقية سعينا من خلالها إلى اختبار تجانس المنظومة الأصولية أو عدم تجانسها في تأويلاتها والبحث عن مدى إمكانية القول بأنّها التأويلات الوحيدة الممكنة للنص القرآني أو للحديث وتطلّب منّا ذلك البحث عن المواقف التي أهملها الأصوليون وسكتوا عنها.

لكن مع أنّ هذا العمل سعى إلى أن يقدّم إضافته النوعية إلى البحث الموضوعي في الفكر الإسلامي القديم فإنّه بلا ريب محكوم بشروطه إنجازه وهو مثل كلّ عمليّة فهم للفهم لا يخلو من مزالق وأخطاء ككلّ عمل بشري. غير أن ما يشفع لنا أنّنا اجتهدنا في قضيّة يصعب على البعض حتى مجرّد التفكير في النظر فيها. وأنّنا في مفتتح طريق البحث المتعمّق في قضايا تراثنا التي نعتبر أنّها قضايا تتنزل في صلب الحداثة بما هي صنو السعي الحديث إلى فهم شامل لقوانين الظواهر والمنتجات الإنسانية قديمها وحديثها.

إنّ هذا البحث مدين لجهود الكثيرين ممّن أفادونا بكتبهم أو بدراساتهم غير أنّه مدين بالخصوص إلى من واكبه فصلا إِثر آخر والمقصود الأستاذ المشرف عبد المجيد الشرفي فإليه خالص الشكر على إحاطته وتأطيره وتشجيعه المتواصل.

I

تاريخيّة مفهوم السنّة

1. تشكيل مفهوم السنة[1] في اللغة

عندما تكون الوحدة الاصطلاحية مجرّد اسم بدون صفة أو تميم (أي بدون تحديد دلالي) فذلك يعني أنّها نتيجة اشتقاق دلالي. والاشتقاق الدلالي هو انتقاء وحدة معجميّة لتصبح وحدة مصطلحية بفعل انزياح الدّال المعجمي عن مدلوله وتوظيفه للدّلالة على مدلول اصطلاحي خاص.

إنّ الوحدة الاصطحيّة تكون عادة اسما (بسيطا أو مركّبا) هو الوحدة اللسانيّة المفضّلة للنّظام المصطلحي. وتضبط عمليّة المرور من البنى الاصطلاحيّة الاسميّة المعجمية إلى النظام المصطلحي نشأة الوحدة المصطلحية إذ يحصر الحق الدّلالي للإسم في مدلول خاص يؤهّله للقيام بوظيفته فتصبح الوحدة المعجمية عبارة عن دال للمدلول الاصطلاحي الجديد كعلامة للمفهوم لا تقبل الاشتراك أو الغموض[1].

---

(1) ماذا نعني بلفظ مفهوم في علم المصطلح؟ تتأتى إشكالية هذا اللفظ من استخدامه في فروع معرفية متباينة ضمن العلوم الإنسانية أو العلوم الصحيحة. أضف إلى ذلك أنّه يستخدم بدون تحديد المقصود منه. ومن المفيد أن نلاحظ أنّ كلّ مفهوم يتضمن مستويين على الأقل يمكن اكتشافهما من خلال ترجمة كلمة «مفهوم» إلى الفرنسية أو الانجليزية عن طريق كلمتي «Concept» و«Notion» والترجمة الأولى «Concept» تعبّر عموما عن مرجع تنظيري مجرد هو التصوّرات الفكرية العامة لمواضيع الفكر الإنساني أما الترجمة الثانية «Notion» فتحيل عادة على مرجع مادي أو نظري له تعبير مادي. راجع: عثمان بن طالب، «علم المصطلح بين المعجمية وعلم الدلالة»، فصل في كتاب جماعي : تأسيس القضية الاصطلاحية، تونس، 1990، ص90.

(2) المرجع نفسه، ص81.

إنّ الوحدة الاصطلاحية علامة ذات ثلاثة أبعاد: بعد لغوي يحدّد قيمتها الدلالية وخصائصها باعتبارها عنصرا داخل النظام المعجمي، وبعد اجتماعي يحدّد وظيفتها، وبعد فلسفي منطقي يعكس قدرة الإنسان على التجريد والسيطرة على محيطه بواسطة أنظمة المفاهيم التي يشكّلها.

وعلى هذه القاعدة حاولنا النظر في سيرورة دال السنّة ضمن حقله الإجرائي اللغوي وصولا إلى انزياحه إثر ذلك إلى الحقل الاصطلاحي.

وما يشرّع لنا هذه الوقفة اللغوية ما تفيدنا به اللسانيّات من أنّه لا يمكن لنا أن نتعرّف على كلمة إلاّ إذا اعتبرناها داخل النظام المعجمي وما يقرّره علم المصطلح من أنّ المصطلح لا يتخلّص كليا من دلالته كوحدة لسانية[1].

كما أن المدلول اللغوي لدال السنة كان في بعض الأحيان حجّة اعتمدها الأصوليّون المختلفون في مدلول مصطلح السنّة في قول الصّحابي «من السنّة كذا» يقول الجويني: «ذهب ذاهبون إلى أن قوله هذا محمول على النقل عن رسول الله. . . وأبى المحقّقون هذا فإن السنّة هي الطريقة. . .»[2].

وقد ارتأينا أن ننطلق في إضاءة المرجعيّة اللغوية لدال السنّة من مصادرنا الأصوليّة وردّ التعريفات التي قد توجد فيها إلى أصولها لدى اللغويين أو المدارس النحوية. واللافت للنّظر أنّ أغلب هذه المصادر إمّا أنّها لم تقف عند تعريف السنّة لغة أو شرعا على غرار الشافعي أو أنّها ألمعت فحسب إلى هذا التعريف وهي حالة البزدوي وأبي الوليد الباجي وأبي الخطاب الكلوذاني وابن حزم، أمّا بقيّة الأصوليّين فلم يشيروا إلاّ عرضا إلى هذا التعريف.

وهكذا فأهمّ نتيجة يمكن الخروج بها هي غياب التنظير المتأنّي لمصطلح السنّة لأنّ مثل هذا العمل لم يقتحم مجال «المفكّر فيه» إلاّ تحت تأثير الفلسفة والمنطق وبروز أهمية الحدود[3].

---

(1) المرجع المذكور، ص96.

(2) الجويني، البرهان في أصول الفقه، 1/ 6498.

(3) ظهرت منذ منتصف القرن 3هـ رسائل فلسفية في الحدود، وبرزت منذ النصف الثاني للقرن 4هـ أوّل التآليف الخاصّة بتعريف ألفاظ الحديث مع أبي محمد الرامهرمزي (ت. 360هـ) في كتابه المحدّث الفاصل،=

وقد اتضحت لدى الأصوليين اتجاهات خمسة في تحديد الأصل اللغوي لدال السنّة أولها[1] الاتجاه الاعتزالي ممثلا في القاضي عبد الجبار (ت. 415هـ) وهو يعتبر أنّ السنّة مأخوذة من الإدامة[2].

أمّا الاتّجاه الثاني فهو يرجع إلى ابن حزم الظاهري (ت. 456 هـ) وهو ينصّ على أنّ السنّة في أصل اللغة وجه الشيء وظاهره[3] محتجا ببيت ينسب إلى ذي الرمّة نظم على بحر البسيط:

تُـرِيـكَ سُـنَّـةَ وَجْـهٍ غَـيْـرَ مُـقْـرِفَـةٍ مَـلْـسَـاءَ لَـيْـسَ بِـهَـا خَـالٌ وَلاَ نَـدَبُ

في حين أن الموقف الثالث يعتبر أنّ أصل اللفظ من السّنن والاستنان[4] «وهو الطريق، ويعدّ الموقف الرّابع تطويرا للموقف الأخير ذلك أنّه يحدّ السنّة بالطريقة وضعت لتحتذى ويقتدى بها»[5].

ويتميّز الموقف الخامس الأخير بسمة التوفيقية ذلك أنّ البزدوي (ت. 482هـ) الحنفي يجمع بين موقفين سابقين قائلاً: «والسنّة معناها الطريق والسنن الطريق ويقال: «سنّ الماء إذا صبّه وهو معروف الاشتقاق»[6].

ولئن كان البخاري شارح «أصول البزدوي» قد أوّل تعريف البزدوي بما يجعله مساوقا للاتجاه الاعتزالي[7] فإننا نميل إلى اعتباره توفيقياً لأنّ منطوق خطاب البزدوي لا يوحي بقصر اشتقاق لفظ السنّة على معنى الجريان.

= ثمّ توسّعت لتشمل مجال الأصول: أصول الفقه وأصول الدين. والملاحظ أن الفقهاء الرافضين للمنطق تشبّثوا بلفظ التعريف في حين أنّ الأشاعرة المتأثّرين بالحركة الفلسفية فضّلوا كلمة الحدّ وألّفوا رسائل في الحدود وضمّنوا مقدمات مصادرهم الأصوليّة فصولا تحدّ الحدود، وهي حالة الباجي والكلوذاني انظر:

M.A.S. Abdelhaleem: Early Islamic Theological and juristic Terminology, Bulletin of the school of Oriental and African Studies. University of London. Vol. LIV. Part 1.1991.

(1) اعتمدنا في ترتيب هذه المواقف تاريخ ظهورها.

(2) نقل هذا التعريف عن القاضي تلميذه أبو الحسين البصري، المعتمد في أصول الفقه 1/ 367.

(3) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام 1/ 43.

(4) الجويني، البرهان في أصول الفقه، 1/ 649.

(5) الكلوذاني، التمهيد في أصول الفقه 1/ 65. وانظر أيضا أبا الوليد الباجي، إحكام الفصول في أحكام الأصول ص173.

(6) البزدوي، أصوله 2/ 551 ـ 552.

(7) يقول الشارح «والسن الصب برفق... فإن أخذت السنّة منه فباعتبار أنّ المارّ ينصت ويجري فيها جريان الماء»، المصدر المذكور 2/ 551 ـ 552.

كما أنّ رأي أصوليّ حنفيّ آخر معاصر للبزدوي هو السرخسي (ت 490هـ) يدعم هذا الموقف فهو يقرّر أنّ السنّة مأخوذة من سنن الطريق ومن قول القائل سنّ الماء إذا صبّه حتى جرى في طريقه وهو اشتقاق معروف»[1].

وهكذا يبدو أنّ الأصوليَّين الحنفيّين آثرا الجمع بين موقف الجويني الشافعي الأشعري والموقف الاعتزالي. لكن ما هي جذور هذه الاختلافات وخلفيّاتها لدى اللّغويّين أو في المدارس النّحويّة؟ وما هي علاقاتها بالاتّجاهات المذهبيّة للأصوليّين؟ وهل وقع استثمارها في التعريفات الاصطلاحية لدال السنّة ؟

لقد شذّ الموقفان الاعتزالي والظاهري عن مواقف بقيّة الأصوليين السنيّين وتتجلّى لنا جذور الموقف الاعتزالي في أطروحات لغويّين كوفيّين، فالكسائي[2] (189هـ) يعتبر أنّ السنّة تعني الدّوام من قولهم «سننت الماء إذا واليت صبّه»[3]. أمّا ابن السكّيت[4] (ت. 243 أو 244هـ) فقد ركّز على معنى السهولة في مادة «سنّ» وكل صب سهل فهو سن وكذل «سنّ الماء على وجهه»[5].

ويعتبر المعجمي الكوفي ابن فارس[6] (ت 395هـ) في مادة سنّ أن «السّين والنون أصل واحد مطرد وهو جريان الشيء واطراده في سهولة. والأصل قولهم سننت الماء على وجهي أسنّه سنّا إذا أرسلته إرسالاً. ثم اشتقّ منه رجل مسنون الوجه... وممّا اشتقّ منه السنّة وهي السيرة... وإنّما سمّيت بذلك لأنّها تجري جرياً»[7]. وبالرّغم من

---

(1) أبو بكر محمد بن أحمد السرخسي، أصول السرخسي (جزءان)، 1/ 113 ـ 114.

(2) الكسائي: نحوي كوفي فارسي الأصل. أخذ عن الخليل الذي أشار عليه بأن يتبدّى ليحذق عن الأعراب اللغة الفصيحة، بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، مصر، 1961، 2/ 197 ـ 198.

(3) نقل هذا الموقف الشوكاني في إرشاد الفحول إلى تحقيق الحقّ من علم الأصول، ص33.

(4) ابن السكّيت: أبو يوسف يعقوب بن احساق، تتلمذ على الكسائي، ينتمي في النحو إلى مدرسة الكوفة لكن كتبه المعجميّة وشروحه تصله أكثر بمدرسة البصرة، وهو بذلك يمثّل التّوجّه التوفيقي لمدرسة بغداد. تعلّم اللغة الفصيحة عن الأعراب، بروكلمان، المرجع المذكور، 2/ 205.

(5) ابن السكّيت، إصلاح المنطق، ط3، مصر، 1970، ص378.

(6) أبو الحسين احمد بن فارس بن زكريا: اعتنق في البدء المذهب الشافعي ثمّ تحوّل عنه إلى المالكية، درس على والده كتاب إصلاح المنطق لابن السكّيت. كان له عقل مستنير فمن اللافت أنّه في القرن 4هـ الذي سيطر فيه سيبويه والنحو البصري استعاد ابن فارس حرية فكر أعلام الكوفة وبعث من جديد المناقشات النحوية من خلال كتابه «كفاية المتعلمين في اختلاف النحويين»، انظر ترجمته بـ د.م.إ. (ط2 بالفرنسية)، فصل «ابن فارس» لـ هـ فلايش (H.Feisch) 3/ 787.

(7) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة ط1، القاهرة، 1368هـ 3/ 60 ـ 61.

أنّ معجم ابن فارس لم يلق اهتماما ذا بال لدى اللّغويّين المتأخّرين فإنّ النصّ المقتطف منه يعدّ أهمّ نصّ أصّل معنى الجريان والسير في مادّة «سنّ». ووجه أهميته تفرده بجملة من الخصائص منها نظرته التّأليفيّة «الزمانية» والتاريخية، فاللفظ كان يدلّ أصلا على حقيقة حسيّة تتأطر في مجال الطبيعة هي جريان الماء في سهولة ثمّ انتقل ليدلّ على حقيقة حسيّة تتنزّل في مجال بشري هو وجه الإنسان ليتجاوز إثر ذلك مجال الحسّ إلى المجاز متمثّلا في سلوك الإنسان وسيرته. ويحرص ابن فارس على تأصيل معنى الجريان في لفظ السيرة. وتؤيّد بعض مشتقات مادة «سير» اتّجاهه هذا.

أمّا الموقف الظاهري الذي مثّله ابن حزم فقد وجدنا جذوره في موقف صريح لأبي هلال العسكري[1] (ت بعد سنة 400) يقول فيه : «وأصل السنّة الصّورة ومنه يقال سنّة الوجه أي صورته»[2] واستعمال السنّة في هذا المعنى عريق ومتواتر في الشّعر العربي خاصّة، كما تطرّق إليه أغلب اللغويين بدرجات متفاوتة من التوسّع والاهتمام[3]. بل إن طبقات ابن سعد تورد خبرا يفيد أنّ الرسول كان شاهدا على استعمال السنّة بهذا المعنى[4].

ولكنّ أهمّ من تطرّق إلى هذا المعنى وتوسّع فيه وأيّده بشواهد عدّة هو ابن منظور إذ بالرّغم من أنّه استوحى أغلب مادة سنن من «تهذيب اللغة» للأزهري فقد تميّز عنه في عدّة نقاط منها الاهتمام في صدراة معاني السنّة بمعنى الصّورة والوجه وما يخصهما من صقالة وأسالة فكأنّه يوحي بأنّ المعنى الأصلي للفظ السنّة ليس سوى المعنى السابق، هذا بالرّغم من تعريف آخر أورده، فيه تصريح بأنّ أصل السنّة غير هذا. وإنّما هو سنّة الطريق.

---

(1) أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل: تتلمذ على أبي أحمد العسكري الذي انتهت إليه رئاسة الحديث في إقليم خوزستان. من أهمّ مؤلّفاته: كتاب الصناعتين، الفروق في اللغة، جمهرة الأمثال. انظره بـ د.م.إ. (ط2, بالفرنسية) 1960، فصل «العسكري» لـ فوك» (Fuck) 1/ 734.

(2) العسكري، الفروق في اللغة، ط 6، تونس، 1983، ص220.

(3) انظر على سبيل المثال حجّة على هذا المعنى بيتا للنحوي الكوفي ثعلب (ت 291) نظم على بحر المتدارك يقول فيه:

بيضاء في المرآة سنّتها ... في البيت تحت مواضع اللّمس

(4) سأل الرسول قوماً: من مرّ بكم؟ فأجابوه: مرّ بنا دحية الكلبي وكان دحية تشبه لحيته وسنّة وجهه بجبريل، محمد ابن سعد، الطبقات الكبرى، بيروت، 1985، 3/ 422.

وهذا ما يحيلنا إلى الموقف الثالث لدى الأصوليّين، وهو يقرّ أنّ مدلول دال السنّة هو الطريقة تأسيسا على الأصل الاشتقاقي للفظ الذي يعني سنّة الطريق.

وأهمّ حجّة تدعم هذا الموقف وتتواتر لدى اللغويين وغيرهم ممّن يتبنّى هذا الموقف قول منسوب إلى نحوي كوفي هو أبو عمرو شمر بن حمدويه الهروي (ت 225هـ) ينصّ على أنّ «السنّة في الأصل سنّة الطريق»[1]. كما نجد عند لغويين آخرين هذا المعنى دونما إشارة إلى أنّه الأصل في اشتقاق لفظ «سنّة»[2]. أمّا الموقف الأخير الذي ذهب مذهب الاتّجاه السّابق، فقد انطلق من معنى الطريق لكنّه قيّده فبعد أن كان مطلق الدلالة على الإيجاب أو السلب في الطريق أصبح يعني الطريق النموذجي الواجب اتّباعه. وبالرّغم من عدم وجود نصّ صريح في أنّ أصل اشتقاق لفظ السنّة يدلّ على هذا المعنى المثالي والمعياري فمحتوى تعريف اللفظ يخبر عن ذلك. يقول الخطابي (ت 386هـ): «إن السنّة في اللغة الطريقة المحمودة خاصّة»[3].

كما ينصّ الأزهري[4] (ت 370هـ) على أنّ السنّة هي الطريقة المستقيمة المحمودة. وهي مأخوذة من السّنن وهو الطريق[5].

والملاحظ أنّه مثلما اختلف الأصوليّون واللغويون في تحديد الأصل الاشتقاقي لدال السنّة فإن أصحاب التفاسير القرآنية حدث بين مواقفهم الأمر ذاته. وما يستنتج من خلال العودة إلى هذه التفاسير أن الاتّجاه المعتزلي الذي يفسّر أصل السنّة بالجريان والاطراد في يسر قد عرف تأييدا جزئيا ومحدودا بالرغم من امتداده إلى عصرنا[6].

---

(1) لسان العرب، 6/ 400.

(2) راجع ابن السكّيت، تهذيب الألفاظ، ص38، حيث يورد بيت شعر تعني في كلمة سنن: الطريق، وصفحة 471: يقال تنحّ عن سنن الطريق. . . : عن متنه وقصده.

(3) ارجع إلى الشوكاني، إرشاد الفحول، ص33.

(4) الأزهري: أبو منصور محمد بن أحمد بن الأزهر، معجمي عربي، وصلنا معجمه «تهذيب اللغة» مصر، (د.ت.). وأهمّ خاصية لهذا المعجم أنّه يواصل الطريقة التي أقرّها الخليل في كتاب العين، اعتمده ابن منظور في اللسان مصدرا أساسيا. انظر د.م.إ. (ط 2 بالفرنسية)، فصل الأزهري لـ ر. بلاشير (R. Blachère) I/ 845.

(5) الأزهري، تهذيب اللغة 12/ 301.

(6) يعرّف الطبرسي (ت 548هـ) أحد كبار علماء الشيعة الإماميّة السنّة بـ«الطريقة أو العادة الجارية وأنّها في الأصل الاستمرار في جهة» ويحاول أن يخرج هذا المعنى من خلال عدة مشتقات من مادة سنّ. يقول: ومنه السن واحد الأسنان لاستمرارها على منهاج، والسنان لاستمرار الطعن به، والسنن استمرار الطريق. انظر: مجمع البيان في تفسير القرآن، بيروت، 1379هـ، 4/ 205

أمّا المعنى الذي رسّخه الفكر السنّي فهو المعيارية. وقد مثّله الطبري بتعريفه السنّة بأنّها «المثال المتّبع والإمام المؤتم به»[1].

وقد نشأ عن ذلك مفهوم مقابل هو البدعة «والبدعة ضدّ السنّة... فكلّ أمر من أمور الدّين تقدّمت به سنّة وإمام ومثال يقال له سنّة. وما أحدثه النّاس من غير إمام ولا مثال بعد رسول الله فهو بدعة»[2].

وهذا التعريف يتساوق مع المنزلة الأساسية التي منحها الفكر الشيعي للإمام المعصوم بعد وفاة الرسول كما أنّه يوظف الفهم السنّي للسنّة الذي كرّسه الطبري الحريص كل الحرص على تثبيت الأرثوذكسية أي تثبيت التفسير على خط واحد وذلك بواسطة إلحاحه على ضرورة الحفاظ على الحلول والمعاني التي يتبنّاها أهل الإسلام أو أهل القبلة[3]. لقد كان الطبري من جرّاء وعيه بضرورة توحيد الأمّة الإسلاميّة ميّالا إلى منهج يمتاز أساسا بالانتقائيّة لذلك انتخب من بين كلّ معاني السنّة في التراث اللغوي المعنى الذي يلائم غايته الايديولوجية وهو معنى المعياريّة لترسيخ ضرورة اتّباع كلّ المسلمين لمنهج واحد، والمقصود طبعا مذهب أهل السنّة الذي انتصر على بقيّة المذاهب وخاصّة على المذهب الاعتزالي. وإذا كان تعريف الطبري قد وجد من لدن الأصوليين السنيين الصدراة في الأهمّية فهل له ما يسنده عند اللغويين؟

لم نجد عند أيّ من اللغويين قبل القرن الرابع ما يؤيّد هذا المعنى المعياري للسنّة بعيدا عن كلّ تأثير من الدين الجديد باستثناء شاهد أورده ابن منظور في مادّة «سنن» بنى

كما يذكر فخر الدين الرازي المتكلم (ت 606هـ) وجوها ثلاثة في اشتقاق لفظ السنّة يصرّح في اثنين منها بمعنى الإدامة والجريان. انظر مفاتيح الغيب (المعروف بالتفسير الكبير)، 3/ 54. وانظر كذلك رشيد رضا (ت 1354هـ/ 935 م) الذي سار على منوال الرازي: تفسير المنار، مصر (د.ت.) 4/ 140.

(1) وقد احتجّ ببيتين من الشعر للبيد بن ربيعة العامري تأييدا لتعريفه أشهرهما البيت 81 في معلّقته:

من معشر سنّت لهم آباؤهم ولكل قوم سُنّة وإمامها (الكامل)

انظر تفسير الطبري ط1، مصر، 1327هـ، 4/ 91 والزوزني، شرح المعلقات السبع، سورية 1982، ص161.

(2) أبو حاتم أحمد بن حمدان الرازي (داعية اسماعيلي ت 322هـ)، كتاب الزينة في الكلمات الإسلامية العربية، ج3، ضمن الغلو والفرق الغالية في الحضارة الاسلامية، ط3، لندن، 1988، صص249 ـ 251.

(3) هذان التعبيران يتيحان له أن يتجاوز مسألة الخلاف الناجم بين المسلمين من شيعة وسنّة ومعتزلة وخوارج مع العلم أنّه كان حريصاً على وحدة المسلمين، راجع: محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ط1، لندن 1991، ص43.

القوم بيوتهم على سنن واحد أي على مثال واحد»[1] ولكن لفظ «السنن» ينطوي على دلالات أخرى وهي النهج والجهة ومحجة الطريق ومعنى الجريان والقصد. أمّا بيت لبيد الذي احتجّ به الطبري ومن سار على خطاه فإنّ لفظ السنّة فيه يعني انطلاقا من صدر البيت العرف والطريقة التي يسنّها الآباء أن يضعونها ويبتدئون العمل بها.

وما يفيد المعيارية والنموذج في هذا البيت هو لفظ «إمام» الذي يعني في كلام العرب النظام والمثال الذي يؤلف بين المختلفين وهو لهم مثال وقدوة[2].

وهكذا فإنّ معنى المعيارية أي الطريقة الإيجابية الواجب اتباعها لم يشهد أوجه إلاّ في صلة بالدين[3] وهذا ما دفع الأزهري في معجمه «تهذيب اللغة» إلى توجيه معنى السنّة توجيها يرسخ البعد الإيجابي ومعنى الاستقامة والطريقة المحمودة[4]، وسار الخطابي[5] على منواله فانتقده الشوكاني بقوله: «وسواء أكانت الطريقة حميدة أو ذميمة فكلاهما في اللغة سنّة»[6].

إذن فإنّ معنى المعيارية لم يلتحم بدلالة السنّة في الفضاء الإسلامي إلاّ مع الطبري (أي في النصف الثاني من القرن الثالث) وذلك انسجاماً مع مقتضيات تفسير عبارة سنّة الله في القرآن التي لم يكن الضمير الإسلامي يقبل أن تفسّر إلاّ من خلال اعتبارها السنّة المعيارية المثالية.

والملاحظ أنّ هذا المعنى تأسّس على عمليّة حصر لدلالة الطريقة في الجانب الإيجابي فحسب بعد أن كانت مطلقة الدلالة على البعدين الإيجابي والسلبي.

---

(1) لسان العرب، 6/ 401.

(2) قال لبيد (الوافر):

وكنت إمامنا ولنا نظاما ... وكان الجزع يحفظ بالنظام

انظر: أبا حاتم الرازي: كتاب الزينة، ص253.

(3) يقول الأخفش «بطريقتكم المثلى أي بسنّتكم ودينكم وما أنتم عليه»، لسان العرب، 8/ 155 (مادة طرق). لم نتمكن من تحديد الشخص المقصود من بين الثلاثة المعروفين بهذا الاسم وهم الأخفش الأكبر (ت 177هـ) الأخفش الأوسط (ت. بين 210 و221) والأخفش الأصغر (ت 315) انظر بـ د.م.إ. (2 بالفرنسية) فصل «الأخفش» لبروكلمان وشارل بلا (Brockelmann Pellat) 1/ 331.

(4) تهذيب اللغة: باب السين والنون، صص29 ـ 306.

(5) الخطابي: حمد بن محمد بن ابراهيم أبو سليمان الخطابي. من مؤلّفاته: غريب الحديث، شرح البخاري. راجع: السيوطي، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، ط1، مصر، 1326هـ، ص239.

(6) الشوكاني، إرشاد الفحول، ص33.

وقد أصّل اللغويّون المتأخّرون معنى الطريقة بواسطة قولة تنسب إلى نحوي كوفي هو شمر نعتبرها لا ترقى إلى مجال الحجج القاطعة لعدى اعتبارات[1]. وعلى كلّ فإن الثابت أنّ مادة سنن لها علاقة لغوية أصيلة بالطريق تتجلّى خصوصا في معنيي الوضوح والاتّباع. وإذا كانت مرجعيّة معنى الوضوح حسيّة بالأساس فإنّ معنى الاتّباع يحيل على السلوك الإنساني[2]. ويبدو أنّ معنى الاتباع تنامى مع الزمن حتى أصبحت السنّة تمثّل مجموع العادات والتقاليد والأعراف الموروثة عن الماضي والتي تُتّبع مثل القوانين. وأصبحت هكذا كلّ الأعمال في الحاضر تقاس بمدى موافقتها لهذه السنّة : المصدر الأوحد للشريعة التي يعدّ اطّراحها خطأ جسيما[3] ممّا جعل السنّة تشكّل عائقا هائلا أمام كلّ تجديد. وكان يكفي لرفض أمر ما أن يوسم بأنّه ابتداع وإحداث وبدعة[4].

إذن ما يمكن استخلاصه ممّا تقدّم أنّ دالّ السنّة قد تحوّل من الحركة إلى الثبات لاعتبارات مذهبية عقائدية ولغوية تبدّت أساسا من خلال التفاسير التي ثبّتت دلالة السنّة في معنى المعيارية في حين أنّ اللغويين وإن لحقهم تأثير حركة تثبيت معنى اللفظ

(1) يقول شمر: السنّة في الأصل سنّة الطريق وهو طريق سنّه أوائل الناس فصار مسلكا لمن بعدهم. وأوّل من نقل هذه القولة الأزهري في تهذيب اللغة. وأخذها منه ابن منظور ليضمّنها مادّة سنن في لسان العرب ثمّ انتقلت إلى تاج العروس للزبيدي الذي اعتمد معجمه بصفة جوهريّة على لسان العرب فهل يمكن أن نثق بنقل التهذيب والحال أنّ مادّة «سنّ» في هذا المعجم تبرز بعد صاحبه عن الموضوعيّة بمحاولة تثبيت معنى المعيارية في الأصل اللغوي لمادة سنّ انسجاما مع اتجاهه السنّي.
كما أنّ هذه القولة لا تنسجم مع الاتجاه العام لمدرسة الكوفة. وهي لم تنسب إلى أيّ مصدر أخذت منه ولم نجدها في أيّ من المعاجم التالية: جمهرة اللغة لابن دريد والصحاح للجوهري والمخصّص لابن سيده (ت. 458هـ) ومقاييس اللغة لابن فارس وأساس البلاغة للزمخشري.
وكل هذه المعطيات تضعف من حجية القولة وتضاعف إمكانية وضعها خصوصا إذا عرفنا أن شمر ألّف كتابا كبيرا في اللغة لكنّه بخل به فلم يسمح لأحد من أصحابه بنسخه فكان مآله الضياع بعد موته. ارجع إلى: بروكلمان: تاريخ الأدب العربي، المرجع المذكور 2/ 201 ـ 202.

(2) انظر: قدامة بن جعفر (ت 337هـ)، جواهر الألفاظ، ط1، مصر 1932
«باب في أسماء الطريق وصفاته»: الطريق، السبيل... والسنن والمستن، وسنن الطريق: واضحه، ص15.
باب في معنى سلكت سبيله: وعلى تلوائه وحذوه... وسننه وستّه، ص28.
باب ارتسام الخطة والأمر باتّباع المنهج: اعمل بما رسمته ومثلته وحذوته... وسننته، ص322.

(3) أجناس جولد زيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، مصر، 1946، صص223 ـ 226.

(4) انظر: J. Schacht: Introduction au Droit Musulman, Paris, 1983, pp.26-27

خصوصا بعد القرن الثالث فإنّهم حافظوا عموما على التعدّد الدلالي الذي كانت تمثّله كلمة السنّة في أصل تداولها اللغوي عند العرب.

كما برزت هذه الاعتبارات المذهبيّة من خلال تفضيل المتأخّرين من اللغويين والنحويين المذهب المدرسي النظري الذي تمّ له الانتصار وهو مذهب البصريين على مذهب الكوفيين الذي كان يتّجه إلى واقع الاستعمال اللغوي ويوجّه عناية خاصة إلى فروق اللغة وتعبيرات أهل البادية في أشعار الجاهلية[1]، ولعلّ هذا الأمر هو الذي يفسّر عدم الاهتمام بمعجم «مقاييس اللغة» لابن فارس بالرغم من طرافة الكثير من نصوصه واجتهاداته.

إنّ المتأمّل في مادة سنّ يلحظ من خلال التعابير المتداولة لدى العرب تمحورها حول معاني الحركة والجريان والنشاط والفعل المنتج للحياة[2]. لكنّ هذا المعنى همش بالرغم من الأهمّية التي اكتسبها لدى المدارس الفقهيّة القديمة قبل الشافعي من خلال مفهوم العمل الجاري أو السنّة الحيّة فماذا يراد بهذا المفهوم؟

2. مفهوم «السنّة الحيّة» في المدارس الفقهية القديمة

لمّا كثر عدد علماء الدّين وقوي ائتلافهم كوّنوا في العقود الأولى من القرن الثاني الهجري ما سمّي بالمدارس الفقهية (أو التشريعية) القديمة[3].

وتتمثّل أهمّ المدارس التي وصلتنا معلومات عنها في مدرستي الكوفة والبصرة في العراق ومدرستي المدينة ومكّة في الحجاز ومدرسة الشام (أو سوريا)[4].

وهناك مظهر هام ميّز نشاط المدارس الفقهية القديمة تجلّى في أخذها مأخذ الجد لأول مرّة القواعد القرآنية ذلك أن الشريعة الإسلامية من الناحية التاريخية لم تنبثق

---

(1) بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، صص201 ـ 202.

(2) انظر في لسان العرب معاني لفظ «سن» في التعابير التالية: سنّ الإبل: ساقها سوقاً سريعاً. وقيل السنّ: السير الشديد ـ حنّ الحديد: حكّه ـ سنّت العين الدمع: صبّه، سنّ عليه الماء: صبّه، سنّ الماء على وجهه: صبّه صبّا سهلا. سنّ الفحل النّاقة: كبّها على وجهها ـ سننت النّاقة: سيّرها سيراً شديداً. استنّ الفرس في المضمار: جرى في نشاط ومرح. سانّ البعير الناقة: طردها حتى ينوخها ليسفدها ـ حمأ مسنون: سائل» 6/ 396 ـ 402.

(3) لا يعني لفظ المدرسة أن المنتمين إليها لهم انضباط مذهبي صارم أو تعاليم منظمة أو قانون رسمي كما قد يفهم من إطلاق هذا اللفظ في عصرنا الحديث.

(4) انظر: Joseph Schaht: Esquisse d'une Histoire du Droit Musulman.

مباشرة من القرآن، فلقد نمت من خلال ممارسة كانت تبتعد في كثير من الأحيان عن مقاصد القرآن بل حتى عن منطوقه[1].

ومن أهمّ ما كانت تشترك فيه هذه المدارس مفهوم مركزي هو السنّة الحيّة للمدرسة أو العمل الجاري (Tradition vivante)، وكان يستمدّ مشروعيّته من فكرة السنّة فهو نوع من «العادة المتّبعة في المجتمع المحلّي» ولكنّه كذلك يستمدّ مشروعيّته من «العرف كما كان ينبغي أن يكون» ويستمدّها أخيرا من مفهوم إجماع العلماء أي «الرّأي الوسط لممثّلي المدرسة»[2].

وعندما نذكر السنّة أو العمل الجاري والمثالي تثار فكرة الاستمرار والامتداد المتّصلة اتصالا وثيقا بكلّ منها. وفعلا كانت كلّ مدرسة تنمّي حاجتها إلى الاستمرار والامتداد وكذلك إلى التعليل النظري تدعم به إجماعها المحلّي عديم الشهرة بل خامل الذكر. وهكذا ظهر حرصها على إرجاع عملها الجاري إلى الوراء حتى تنسبه إلى أعلام من الماضي ذوي الشأن.

وفي البداية فكّر علماء كلّ مدرسة في أعلام حديثي عهد نسبيّا أي التابعين مثل ابراهيم النخعي (ت 95 أو 96هـ) لعلماء الكوفة. ثمّ فكّروا في الصحابة وأخيرا في النبي محمّد ذاته الذي أصبحت سنّته ملجأ كلّ مدرسة فقهية تستند إليه للرفع من قيمة عملها الجاري. ومع هذا فإنّ هذه المدارس كانت تبدي مقاومة عنيدة «لعنصر التغيير الشديد الذي تأتي به الأحاديث المروية عن النبي»[3].

لكن هل كان مفهوم السنّة الحيّة لدى الفقهاء الممثّلين لهذه المدارس التشريعيّة متجانسا ؟ ما علاقته بمفهوم سنّة النبي ؟ وهل أثار هذا المفهوم ردود فعل أم لا ؟

لقد اخترنا للجواب عن هذه التساؤلات وعن غيرها أن نتوقّف عند بعض أبرز الفقهاء الذين يمثّلون هذه المدارس في مناطق جغرافيّة ثلاث هي الشام والمدينة والعراق.

---

(1) شخت، المرجع المذكور، صص25 ـ 26.

(2) المرجع نفسه، صص26 ـ 27.

(3) انظر: Schacht, Esquisse, pp. 31-33.

أ ـ الأوزاعي: نموذج مدرسة الشام التشريعية:

يمثّل الفقيه الشامي الأوزاعي[1] (ت 157هـ) مرحلة مبكّرة نسبيّاً في تاريخ التشريع الإسلامي. وتقوم آراؤه شاهدا على أقدم الحلول التي تبناها هذا التشريع بواسطة تثبيت العمل الجاري أو تعديله أو صبغه بلباس إسلامي (أسلمته).

ويتبدى مفهوم السنّة الحيّة لدى الأوزاعي من خلال العمل الجاري للمسلمين الذي دشّنه الرسول وحافظ عليه الخلفاء الأوائل ومن تلاهم من الحكّام وأصّله العلماء[2].

ويعتبر العمل الجاري للمسلمين العنصر الرئيسي في مفهوم السنّة الحيّة لدى الأوزاعي. أمّا الإحالة على الرسول أو الخلفاء الأوائل فهو اختياري وغير حتمي لإقرار العمل. ويتأكّد ذلك من خلال ندرة تواتر لفظ «سنّة» في مرجعيّة على الرسول[3]. ويكفي بالنسبة إليه اعتماد حديث نبوي بدون إسناد لتثبيت سنّة ما[4]. وهو إذ يطابق مفهوم السنّة الحيّة المثالي مع سنّة الرسول «يصله بمفهوم زمن السّلف الصالح» الذي لا يقصره على الخلفاء الأربعة بل يمدّده إلى تاريخ اغتيال الخليفة الأموي الوليد الثاني بن يزيد الثاني (ت سنة 126هـ).

وهكذا فأغلب فترات العصر الأموي تعدّ لدى الأوزاعي امتداداً لزمن السّلف الصّالح وبالتالي زمن السنّة المعيارية. ويمكن تعليل هذا الموقف من خلال إشارتين لافتتين أولاهما أنّ الأوزاعي قد شغل في اليمامة وظيفة سياسية، وثانيتهما تنبئ أنّه وإن لم يبد أيّ شعور عدائي للأمويّين فإنّ موقفه من العباسيين تميّز بالفتور[5].

---

(1) الأوزاعي: أبو عمرو عبد الرحمان بن عمرو. ولد بدمشق وتوفي ببيروت. ذكر صاحب الفهرست مؤلّفات الأوزاعي التي أملاها على تلاميذه وهي كتاب السنن في الفقه وكتاب المسائل في الفقه. لكنّها لم تصل إليها في شكلها الأصلي. ويبدو أنّ المسند الذي نسب إليه ألّف في وقت متأخر. نعرف آراءه خصوصا من خلال الردود التي ألّفت لدحض أفكاره ومنها أساسا كتاب الفقيه الحنفي أبي يوسف «الرد على سير الأوزاعي». انظر د.م.إ. (ط2 بالفرنسية) فصل «الأوزاعي» ليوسف شاخت (J. Schacht) 1/ 796.

(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(3) انظر Zafar Ishaq Ansari, Islamic Juristic terminology Before SHAFI'I, Asemantic Analysis, With special Reference to Kufa, Arabica, oct. 1972, p.268.

(4) انظر: Joseph Schacht, The origins of Muhammadan jurisprudence, Oxford 1950, p.70.

(5) شاخت، فصله بـ د.م.إ. عن الأوزاعي، ص796.

ويميل الأوزاعي إلى أن ينسب إلى الرسول كلّ ما يجده في عصره من عمل المسلمين المستمر ويعطيه الحجية النبوية سواء كانت لديه أحاديث تؤيّده أم لا. وهو يتّفق في صنيعه هذا مع العراقيين[1]. ويتبلور موقفه هذا من خلال أحد أقدم النماذج التي يقدمها لنا عن رفض حجيّة سنّة الصحابة ويتمثّل في إنكاره لمؤسّسة الديوان التي «أسلمها» الخليفة الثاني عمر بن الخطاب ويبرّر إنكاره بحجّة أنّها وجدت بعد عصر النبي[2].

إنّ الطابع التقليدي لنظرية الأوزاعي إضافة إلى قلّة تماسكها المنطقي قد تكون من أسباب عدم تواصل مذهبه الذي حلّ محلّه المذهب المالكي في المغرب في أواسط القرن الثالث الهجري وفي سوريا في أواخر القرن الرابع الهجري فما هو موقف زعيم هذا المذهب المالكي من «السنّة الحيّة»؟

ب ـ مالك بن أنس: ممثّل مدرسة المدينة

يمكن اعتبار مالك بن أنس[3] (ت 179هـ) أحد أهمّ ممثّلي فقهاء القرن الثاني الهجري نظرا إلى قيمة كتابه «الموطّأ» وكثرة تلاميذه الذين نشروا مذهبه وطوّروا تعاليمه.

وقد ورد لفظ سنّة في «الموطّأ» مطلقاً من دون لواحق أو صفات تحدّده في خمسة وعشرين سياقا تجسّم أغلبها في عبارة «مضت السنّة». لكن استخدام دال السنّة مقيّدا كان أكثر تواترا (36 مرّة) منها (سنّة الله وسنّة رسوله ـ سنّة المسلمين ـ سنّة أهل الكتاب ـ السنّة عندنا ـ سنّة الصلاة. . .) والعبارة الطاغية هي «السنّة عندنا» (22 مرّة)

---

(1) شاخت «The origins» ص72 ـ 73. وقد عارض هذه الفكرة الباحث السلفي محمد مصطفى الأعظمي في فصل «المستشرق شاخت والسنّة النبويّة» ضمن كتاب مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية، تونس، 1985، 1/ 102 ـ 104.

(2) راجع: Ansari: Islamic Juristic Terminology, p.269.

(3) مالك بن أنس هو إمام المذهب المالكي بالمدينة (إمام دار الهجرة). وصلتنا أقدم ترجمة له من خلال طبقات بن سعد (ت 230هـ). تلقّى تكوينه على جمع من كبار الفقهاء من التابعين. اختلف في طبيعة كتابه الموطأ هل هو كتاب فقه أم حديث؛ كما اختلف في منزلته مقارنة بصحيحي البخاري ومسلم. راجع في هذا الشأن: محمد حمزة: الحديث النبوي ومنزلته في الفكر الإسلامي المعاصر، بحث مرقون بكلية الآداب بمنوبة، نال به صاحبه شهادة التعمّق في البحث، وقد أشرف عليه الأستاذ عبد المجيد الشرفي، السنة الجامعية 1990 ـ 1991 صص142 ـ 145.

وقد وردت في عشر سياقات مقترنة بإجماع أهل المدينة «وتلك السنّة التي لا اختلاف فيها عندنا»[1].

إذن فأهمّ استخدام لدال السنّة يتجلّى من خلال ارتباطه بالظّرف :عندنا: الذي يدلّ على المكان والزمان القريبين[2]. وليس أقرب إلى مالك من المدينة مكانا ومن واقع القرن الثاني الهجري زمانا لذا فهذا الإطار المزدوج هو القلب النابض لمفهوم السنّة عند مالك، وهذا المفهوم لا يعني في تصوّر مالك سنّة الرسول فحسب بل يدلّ كذلك على العرف والعادة المسنونة في المدينة[3].

ويتبلور هذا المفهوم من خلال ما يروى عن الشافعي «إذا قال مالك السنّة عندنا أو السنّة ببلدنا كذا فإنّما يريد به سنّة سليمان بن بلال وكان عريف السوق[4]. إن عدم تطابق مفهوم السنّة عند مالك مع مفهوم سنّة النبي تجلى في مظهر أساسي هو تفضيل عمل أهل المدينة على أحاديث الرسول وآثار الصحابة في مناسبات عدّة. إن مالكا في الموطأ لا يجعل الحديث الحجّة الوحيدة أو الفاصلة فهو فضلا عن تقديمه عمل أهل المدينة على الأحاديث عندما يتعارض الطرفان ينتصب مشرعا معملا رأيه حين لا يجد حديثا أو إجماعا مدنيا إلى درجة اتّهم معها بالتعرّق (أي الانتساب إلى مذهب العراقيّين)[5].

وتعبّر عن مفهوم العمل في الموطّأ ملفوظات تكاد تكون متجانسة تقرن العمل بالإجماع لدى مجموعة بشريّة معيّنة هي أهل المدينة في مكان معيّن هو المدينة «بلدنا».

ومن نماذج هذه الملفوظات: «العمل المجتمع عليه ـ الأمر عندنا ـ الأمر

(1) مالك، الموطأ، بيروت، 1988، ص177.

(2) يقول ابن منظور: «وأمّا عند حضور الشيء ودنوّه... وهي ظرف في المكان والزمان»، لسان العرب 9/ 421.

(3) شاخت، ثلاث محاضرات في تاريخ الفقه الإسلامي، ضمن كتاب صلاح الدين المنجّد: المنتقى من دراسات المستشرقين، القاهرة 1955، 1/ 69.

(4) عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام للبزدوي، 2/ 566. ويروي أبو يوسف قولة مماثلة: «وأهل الحجاز يقضون بالقضاء فيقال لهم عمّن فيقولون بهذا جرت السنّة وعسى أن يكون قد قضى به عامل السوق أو عامل ما من الجهات» الشافعي، كتاب سير الأوزاعي ضمن ج7 كتاب الأم، صص303 ـ 304.

(5) انظر د.م.إ. (ط. 2 بالفرنسية) فصل «مالك» ليوسف شاخت (J. Schacht) 5/ 250.

المجتمع عليه عندنا ـ الأمر الذي لا خلاف فيه عندنا ـ وذلك الأمر الذي كانت عليه الجماعة ببلدنا».

إذن فالعمل لا يتأسس حجّة ومصدرا للتشريع إلا بإجماع أهل المدينة الذي ليس في الواقع سوى مظلّة لسلطة العلماء والممسكين بالسلطة في المجالات الحيويّة. لذا نرى أحد رجال السلطة السياسية يقرّر أن إجماع أهل المدينة هو الحق[1].

إنّ النظريّة التي يعرضها مالك في الموطّأ تخبر عن عصرها وتسمح لنا بالمقارنة بين مالك والأوزاعي في مستوى المكونين الأساسيين لمفهوم السنّة الحيّة عند كليهما أي العمل وإجماع العلماء[2].

إنّ عدم انغلاق النسق المالكي حول دليل أصولي ثابت لا يسمح بتجاوزه يفسر إرادة مالك طبع «الموطأ» بسمة الوسطية أي تمثيل الرّأي الوسط لأهل المدينة. إنّه يكشف نيّة التعبير عن حلّ وسط في ثنايا اختلافات الرّأي التي كانت حادّة حتى حول المسائل الأكثر بساطة. وقد كان عنوان الكتاب «الموطّأ» أي الطريق الممهّد والمسوّى موحيا بهذه الحاجة العمليّة والتاريخية التي أراد مالك تحقيقها ارتكازا على عمل أهل المدينة.

ج ـ أبو يوسف [3]:

يمثل أبو يوسف (ت 182هـ) بداية عمليّة الانتقال التي حلّ إثرها مذهب أتباع أبي حنيفة محلّ المدرسة القديمة لعراقيي الكوفة. ويضم مذهب أبي يوسف في جملته بين دفّتيه مذهب أبي حنيفة الذي كان أبو يوسف يعدّه شيخه.

---

(1) سأل رجل أمير المدينة أبا بكر بن حزم قائلاً: ما أدري كيف أصنع بالاختلاف؟ فأجابه: «إذا وجدت أهل المدينة على أمر مستجمعين عليه لا شكّ أنّه الحقّ» انظر: محمد بن خلف ابن حيان (الملقّب بوكيع) (ت 306هـ) أخبار القضاة، ط1، مصر، 1947، ص177.

(2) شاخت، Esquisse ص37

(3) أبو يوسف: يعقوب بن ابراهيم بن حبيب الكوفي الأنصاري، أحد مؤسّسي المدرسة الفقهيّة الحنفيّة، درس على أبي حنيفة ومالك بن أنس والليث بن سعد وغيرهم. بعد توليه قضاء بغداد عاصمة الخلافة منح لقب قاضي القضاة. وهو لقد شرفي يستحدث لأوّل مرّة في تاريخ الإسلامي آنذاك. ومن أهمّ مؤلّفاته كتاب الخراج (أول طبعة عربيّة له تمّت ببولاق سنة 1302هـ) و: كتاب الآثار: وهو يضمّ مجموعة من أحاديث الكوفيين أخرجها أبو يوسف (طبع بالقاهرة سنة 1355هـ) وكتاب «الرد على سير الأوزاعي» وهو رد مدعم بالأدلّة المنطقيّة مع بسط منهجي عريض لآراء الإمام الشامي في قانون الحرب.

ومن أبرز سمات مذهب أبي يوسف أنّه يعتمد على الحديث في دائرة أضيق من دائرة شيخه ذلك أنّ الأحاديث الصّحيحة المروية عن النبي في أيّام أبي يوسف كانت قد زادت[1] وهناك حالات عدّة يتبدّى من خلالها أنّ أبا يوسف يقيم تمييزا واضحا بين الحديث والسنّة ويؤكّد على ضرورة ألاّ تقبل إلاّ الأحاديث التي لا تعارض القرآن والسنّة، وهو يميّز بين ما سمعه مسندا إلى الرّسول من أحاديث وبين السنّة المحفوظة المعروفة[2]. وفي ضوء كتاباته يظهر أنّه يعني بالسنّة القواعد المعترف بها من المسلمين عموما والمقبولة من الفقهاء والواردة عن طريق رواة ثقات متعلّمين[3] ونستنتج من هذا أمرين:

أوّلاً: نجد أبا يوسف يؤكّد في عدّة مناسبات على الطّابع القّار للسّنّة مثل قوله: سنة محفوظة معروفة أو قوله: الحديث في هذا كثير والسنّة في هذا معروفة[4].

وطابع الاستقرار هذا في السّنّة هو المقصود تأكيده عندما توصف بواسطة ألفاظ مشتقّة من فعل مضى. وكان ينظر إلى السنة المستقرّة المتأتية من الماضي أوهو الأمر الّذي يفترضه فعل مضى ـ باعتبارها مقابلا للاتجاه المضاد وهو البدعة. ويتخذ أبو يوسف موقفا مقابلا لمدرسة المدينة ومؤسسها مالك بن أنس فيحتجّ على تواتر عبارة «مضت السنة» عنده. ويطلب اعتماد أحاديث صحيحة بدل التّعويل على إحالات غامضة إلى أعمال تعود إلى الماضي[5].

وعلى هذا الأساس من اليسير أن نرى لفظ السنة يعني «العمل الدّيني القار» أو «المذهب الدّيني المستقرّ» أي الطّريقة المسلوكة في الدّين. ويستعمل أبو يوسف أحيانا لفظ السنة في هذا المعنى[6].

ثانياً: إنّ تأكيد أبي يوسف على مسألة الرّواة الثقات جعله يرفض قبول احتجاج الأوزاعي العام بالعمل الجاري متسائلا عن مدى الثقة بأشخاص مجهولين يعتبرهم الأوزاعي حجة لإقرار سنة ما.

---

(1) انظر بـ د.م.إ. (ط2 بالفرنسية) فصل «أبو يوسف» ليوسف شاخت (J. Schacht) 1/ 168-169.
(2) شاخت، The origins، ص74.
(3) أنصاري: Juristic Terminology، ص273.
(4) أبو يوسف: الرّدّ على سير الأوزاعي: ص38.
(5) أنصاري، ص282.
(6) انظر كتاب الخراج لأبي يوسف، صص90 ـ 203.

كما دفعه إلى نقد الحجازيين فهم عندما يسألون عن صحة مذهبهم يجيبون إنّه السنة. والحال أنّها قد تكون قرار عامل السّوق أو أحد عمال الجهات فحسب[1].

لكن ما موقف أبي يوسف من سنة النّبي وسنة الصّحابة؟

إنّ انطلاقنا من إحصائيّات قام بها بها باحث معاصر لكتاب «الآثار» لأبي يوسف تبرز النتائج التالية:

عدد الأحاديث النبوية 189

عدد الأحاديث الموقوفة[2]........ 372

عدد آثار التابعين 549

وتمثّل الأحاديث النبويّة هنا نسبة السدس من آثار الصحابة والتابعين فما دلالة ذلك؟

إذا كان المستشرق شاخت قد استنتج من كثرة عدد الآثار المروية عن الصحابة والتابعين قلّة الاكتراث بالسنّة النبويّة فقد حاول أحد الباحثين المعاصرين الردّ عليه مفسّرا نقص الأحاديث النبوية بتأخّر أبي يوسف عن أبي حنيفة في الزمن وتعرّضه لتأثير أشد منه في قبول الأحاديث المروية عن النبي وأصحابه[3].

ونجد في كتاب الخراج عدة حالات استعمل فيها أبو يوسف عبارة :سنّة النّبي: . كما نجده يحيل على سنّة الرسول وسيرته ذاكرا عدة أحاديث دون إسناد محتجا بأنّ المسلمين والسلف الصالح من أصحاب الرسول كانوا يفعلون الأمر ذاته[4].

ويوضح هذا الاحتجاج أنّ أبا يوسف أحال على الصّحابة باعتبار حجيتهم مركّزا خصوصا على «أئمّة الهدى: الخلفاء الرّاشدين» وبصفة أخصّ على الخليفتين الأوّلين.

وهو على غرار الشيباني يوجّه السّؤال مرة بعد مرة إلى «المدنيين» حول ما إذا

(1) شاخت Origins، ص74.

(2) الحديث الموقوف: هو الحديث الذي ينتهي إلى الصحابي فقط. محمد عجاج خطيب، أصول الحديث، علومه ومصطلحه، ص380.

(3) الأعظمي، المستشرق شاخت والسنّة النبويّة ضمن كتاب مناهج المستشرقين في الدراسات العربيّة الإسلامية، ص86.

(4) انظر: الرد على سير الأوزاعي، ص21.

كان مذهبهم مؤيّدا بأحاديث من الرسول أو من الصحابة. وهذا ما يظهر أهميّة آراء الصحابة وأعمالهم في نظر أبي يوسف يقول في هذا السياق: «لم ترد على حدّ علمنا سنّة من الرسول أو من أحد صحابته...»[1].

ولعلّ حجيّة سنّة الصحابة لديه تظهر جلية من خلال موقفه من الحديث الذي رواه علي وتضمّن تطوّر حدّ شارب الخمر من أربعين جلدة ـ كما فعل الرسول وأبو بكر ـ إلى ثمانين جلدة كما فعل عمر. فقد أقرّ أنّ كلاّ من العملين سنّة وأن الصحابة اتّفقوا على أنّ عقوبة شارب الخمر ثمانون جلدة[2].

كما تبرز قيمة سنة الصحابة لديه من خلال «سنة الفقهاء الصالحين» فهل من حق الفقهاء أن يحلّلوا أمرا أو يحرّمونه بمحض إرادتهم؟ تبدو الإجابة في ضوء كتابات أبي يوسف سلبية لأنّه إن كان يعتبر عمل الصحابة سنة فإنّ قيمة رأي الفقهاء عنده ثانوية.

لذا فإنّ من الاستعمالات المعزولة للفظ السنة لديه «إحياء السنن» ولا يقصد بها سنن الرّسول والصحابة ضرورة بل السنن الّتي وضعها الصالحون. ومرجعيتها العرف والعمل الحسن. ومبدأ الحفاظ على الأعراف القانونية السائدة قبل الإسلام في ظل الإسلام قد وقع الاعتراف به صراحة أحيانا كما يبدو من النص التالي للبلاذري (ت 279هـ): «وقال أبو يوسف: إذا كانت في البلاد سنة أعجمية قديمة لم يغيّرها الإسلام ولم يبطلها، فشكاها قوم إلى الإمام لما ينالهم من مضرتها فليس له أن يغيّرها. وقال مالك والشافعي يغيّرها وإن قدمت لأنّ عليه نفي كلّ سنة جائرة سنّها أحد من المسلمين فضلا عمّا سنّ أهل الكفر»[3].

إن تصور أبي يوسف للسّنّة ـ بالرغم من مجادلاته ـ مطابق بصفة جوهرية لتصور الأوزاعي وهناك درجة أكبر من التوفيق الفنّي لدى علماء العراق فحسب.

هكذا فإنّ مفهوم السنّة الحيّة أو العمل الجاري لدى المدارس القديمة يتّسم بالشموليّة ومراعاة الواقع واجتهاد البشر، وهو بذلك يأخذ بعين الاعتبار الشروط الموضوعيّة للخلافات بين البشر من جرّاء ظروف عيشهم المختلفة. ولئن كان الاعتماد

---

(1) الأنصاري، ص277 ـ 278.

(2) انظر كتاب الخراج، ص99، وشاخت، Origins، ص75.

(3) البلاذري، فتوح البلدان، ص629. انظر كذلك شاخت، مدخل لدراسة الفقه الإسلامي، ص28.

على أحاديث الرسول قاسما مشتركا لمفهوم السنّة الحيّة عند هاته المدارس فإنّه عنصر لا يحظى بالأولويّة بل يشترك مع سنّة الصّحابة وإجماع العلماء والأعراف المعمول بها في كل مدينة في بلورة مفهوم للسنة يتّسم بالاتساع وعدم تقييد الاجتهاد البشري بمشروعيّة عليا واحدة. لكن كيف تطور هذا المفهوم؟ يجدر بنا في هذا المجال التلميح إلى موقف المحدّثين من هذه المدارس.

ظهرت حركة المحدّثين في القرن الثاني الهجري واعتبرت أهمّ حدث في تاريخ الفقه الإسلامي خلال ذلك القرن[1]، وقد تصدى أصحابها لممثلي المدارس الفقهيّة. وكان مبدؤهم الأساسي الذي ينصرونه أنّه لا يكفي أن يرجع العمل التشريعي عامّة إلى سنّة النبي بل يجب أن يرجع كلّ حكم يصدره العلماء إلى حديث نبوي ينقل عنه حرفيّا. وهكذا قرّروا أن الحديث النبوي من قول أو فعل يقدّم على العمل الجاري حتى لو ادّعى أصحابه انتماءه إلى سنّة النبي. كما كانوا ينبذون استعمال الرّأي ويعوّلون على الحديث فحسب[2]. والملاحظ أن المدارس القديمة قد تصدّت بقوّة لحركة المحدّثين في البداية وشغلت مناقشة حجية أحاديث الرسول في مقابل أخبار المدارس أغلب ردهات هذا القرن. ومع ذلك فإنّ أطروحة المحدّثين التي جعلت الحديث أعلى سلطة يرجع إليها إثر القرآن قد تمكّنت من الانتصار على أطروحة السنّة الحيّة للمدارس القديمة. وكان دور الشافعي هنا حيويّا لأنّه ناصر أصحاب الحديث على أصحاب الرّأي وقرّر أن لا شيء يقدّم على حديث النبي، وبذلك لم يبد أيّ حلّ وسط بينه وبين المدارس الفقهية في خصوص نقطة الخلاف الأساسية وهي أولية حجية أحاديث الرسول في مقابل السنّة الحية للمدارس الفقهية[3]، إلاّ أنّه ـ على خلاف المحدّثين ـ لم يرفض الرّأي بل قيّده بشروط مطلقا عليه اسم القياس. كما أنّه لم يرفض مبدأ الإجماع وإنّما رفض الإجماع المحلّي حتى ولو كان إجماع مصر كبير كالكوفة أو المدينة ولم يقبل إلاّ إجماع المسلمين قاطبة. ومع ذلك فإنّ تبعيّة الشافعي لأحاديث الرسول وضعته أمام استحالة الرفض الصريح لأيّ حديث نبوي من دون حديث نبوي آخر يعاضده. كما أنّ هذه التبعية هي المسؤولة عن الحجج غير القاطعة والتفاسير

---

(1) انظر د.م.إ. (ط 2 بالفرنسية) فصل «أهل الحديث» لـ شاخت (J. Schacht)، 1/ 192.

(2) شاخت، Esquisse، ص31.

(3) شاخت، Origins، ص10.

الاعتباطية التي وقع فيها. أضف إلى ذلك أنّ نقد الشافعي لمدرسة المدينة يعتبر معدَّلا وملطّفا مقارنة بنقده للعراقيين نظرا إلى صلته الوجدانية بالمدرسة الأولى. وقد كان الشافعي أوّل من أسّس المفهوم الأصولي للسنّة.

3. مدلول مصطلح السنّة عند الأصوليين

يلاحظ الباحث في المدونة الأصولية الفقهية على مدى القرون الخمسة الأولى للهجرة أن دالّ السنّة قد أجري في مستويين يعبّران عن منظور لغوي تأسست عليه رؤية الأصوليين:

أوّلهما: يكون الدال فيه غير مردف بكلمة أو تركيب من شأنهما تقييد هذا الدال، ويعيّن الأصوليون وضعيّة الدالّ في هذه الحالة من خلال تعبير «السنّة المطلقة» أو «إطلاق السنّة»، أمّا المستوى الثاني: فهو تقييد دالّ السنّة بإضافته إلى الرسول أو إلى الصحابة أو إلى الأئمّة.

3.أ ــ السنّة دالا مطلقا

توقّف الأصوليون عند دال السنّة لعدة اعتبارات من بينها تنامي الاهتمام بدلالات الألفاظ الغالبة على التداول في الفضاء الإسلامي عموما وفي الكتابات الفقهية والأصولية خصوصا. وكان ذلك من جرّاء تكثف اللجوء إلى التّأويل وتوجيهه في الاتجاه الذي يحبّذه المؤول. وضغط التأثير الذي سلطته العلوم والمعارف التي ترجمت منذ القرن الثاني للهجرة. وكان أحد تجلياته تأسيس أبواب أو فصول للحدود وظهور مؤلفات مستقلة تحدّد المفاهيم اللغوية والاصطلاحية لأهمّ الألفاظ الجارية في استعمال المتخصصين في العلوم الدينية وغيرها.

كما أن لفظ السنّة كان يعتمد في كثير من الأحيان دالاً على مرجعيات مختلفة لا يمكن تحديدها بسهولة إذا كان اللفظ غير مقيّد ولعلّ أهمّ شاهد على ذلك إجراء هذا الدال لدى ممثلي المدارس التشريعيّة القديمة قبل الشافعي.

وفضلاً عن ذلك فإنّ إطلاق السنّة يطرح على الأصوليين إشكالية ضبط مقصود قول الصحابي «من السنة كذا» خصوصاً أنه وصلنا ما يفيد وجود اتجاهين في تأويل هذا

الدّال، الأوّل يرى أنّ السنّة تقتصر على سنّة الرّسول في حين أنّ الثاني يوسّع دلالة هذا الدال إلى سنّة الرسول وسنّة الصّحابة أو الخلفاء أو الأئمّة.

وإذا كان الشافعي لم يتوقّف لتعريف السنّة باعتبارها دالاً مطلقاً في الرسالة بالرغم من استعماله بصفة متواترة فإنّ موقفه قد نقل إلينا من خلال بعض التآليف الأصوليّة الحنفية[1]. فمطلق السنّة عند الشافعي يدلّ على سنّة الرسول فقط. ويتأسّس رأيه هذا على رفضه تقليد الصحابي وعلى ما شهده عصره من تقديم لبعض أدلة الأحكام الشرعية على دليل سنّة الرّسول.

إلا أن الموقف الأصولي الحنفي قد تميّز عن مفهوم الشافعي بتوسيع دلالة دال السنّة فالبزدوي يصرّح أنّ «السنّة عندنا» قد تقع على «سنّة النبي وغيره»[2] ويؤصل الحنفية موقفهم هذا من خلال الحديث النبوي وعمل السلف.

ويجدر أن لا يخفي هذا الموقف عنّا عدم وجود اتجاه موحّد داخل المدرسة الحنفية إزاء هذا الإشكال «ومن قال من مشائخنا أن مطلق السنة محمول على سنة الرّسول (ع) أجاب عن قول سعيد بأنّ السنة إنّما تحمل على سنة الرّسول إذا لم يقم دليل على أنّ المراد طريقة الغير»[3].

ويبدو أنّ هذا الموقف لم يكن الرّأي الغالب لدى الأصوليين، فالفكر الاعتزالي ممثّلا في القاضي عبد الجبّار وتلميذه أبي الحسين البصري يقصر دلالة السنة على سنة الرّسول. يقول البصري في لهجة تقريرية صارمة «وإذا قال الإنسان من السنة كذا لم يعقل منه إلاّ سنة رسول الله صلّى الله عليه وسلّم»[4] ويتبلور هذا الرّأي حين يعتبر أنّ دال السنة قد يحيل على سنة غير الرّسول إذا كان هذا الدّال مقيّدا لكن في حالة الإطلاق يقع حجز دلالة هذا الدّال على سنة النبي[5].

---

(1) راجع أصول البزدوي، «وقال الشافعي مطلقها (السنّة) طريقة النبي صلى الله عليه وسلّم، 2/ 565 ـ 566.
السرخسي: «وقال الشافعي مطلق السنّة يتناول سنّة رسول الله فقط» 1/ 113.
وانظر كذلك: التمهيد في أصول الفقه للكلوذاني: «وكذا قوله من السنّة يفيد سنّة الرسول وبه قال الشافعي...»، 3/ 179.

(2) البزدوي، أصوله، 2/ 565.

(3) البخاري، كشف الأسرار، 2/ 563.

(4) أبو الحسين البصري، المعتمد، 2/ 668.

(5) المصدر نفسه، 2/ 669.

أما أبو الوليد الباجي فهو يؤيّد رأي الشافعي ناصا على أنّه «إذا قال الصحابي أمرنا بكذا أو نهينا عن كذا أو السنّة كذا» فالظاهر أنّه أمر من الله ورسوله وأنّ السنّة سنّة رسول الله[1]. ويدعّم الباجي اتجاهه هذا في تأويل السنّة بأنّ اللفظ يجب أن يُحمل على الظاهر لا على المحتمل كألفاظ العموم[2]. كما يؤصّله شرعيا بواسطة إجماع العلماء. «هذا قول أكثر أهل العلم» وعن طريق أحد أعلام مذهبه المالكي «وقد نصّ عليه أبو تمام»[3].

وحرصا من أبي الوليد الباجي على تماسك موقفه يردّ على من احتجّ ببعض الأحاديث التي تشتمل على سنّة غير النبي بأنّها تندرج في مجال السنّة المقيّدة في حين أنّه يقصد لفظ السنّة مطلقا وحكم المطلق خلاف المقيّد لديه.

ويسير الغزالي على منوال الباجي ليقرّر في بداية المقدّمة التي خصّصها لألفاظ الصحابة تمهيدا للبحث في الأصل الثاني من أصول الفقه: السنّة ـ «إنّ معنى قول الصحابي من السنّة كذا والسنّة جارية بكذا لا يريد بها في الظاهر إلاّ سنّة رسول الله وما يجب اتّباعه دون سنّة غيره ممّن لا يجب طاعته»[4].

كما يحتذي أبو الخطاب الكلوذاني هذا الاتجاه في التأويل معتبرا أنّ السنّة إذا أطلقت في الشرع لم يعقل منها إلاّ سنّة الرسول[5]، لكنّه لم يمنع أن تتّسع دلالة دال السنّة على غير الرسول إن كان مقيّدا.

أمّا ابن حزم فإنّه شذّ عن هذين الموقفين ذاكرا أنّه: «إذا قال الصحابي: السنّة كذا وأُمرنا بكذا فليس هذا إسنادا أو لا يقطع على أنّه عن النبي، ولا ينسب إلى أحد قول لم يرو أنّه قاله ولم يقم برهان على أنّه قاله: ، وإذا قال بعضهم: «السنّة كذا» فإنّما يعني أن ذلك هو السنّة عنده على ما أدّاه إليه اجتهاده[6].

وهذه الاختلافات تبرز أوّلا أنّ لفظ السنّة في حدّ ذاته لا لون له، فيمكن أن يدلّ

---

(1) أبو الوليد الباجي، إحكام الفصول في أحكام الأصول، ص386.
(2) المصدر نفسه، ص388.
(3) أبو تمام، علي بن محمد بن أحمد البصري المالكي، له كتاب في أصول الفقه.
(4) الغزالي، المستصفى، 1/ 113.
(5) انظر التمهيد، 3/ 179.
(6) ابن حزم، الإحكام، 2/ 72 ـ 74.

على الإيجاب والسلب من جهة : سنّة حسنة/ سنّة سيّئة، كما يمكن أن يرتبط بالبشري أو الإلهي: سنّة الله/ سنّة الأوّلين، ويمكن أن يدلّ على زمنين متقابلين : سنّة الإسلام/ سنّة الجاهلية، وبإمكان هذا الدالّ كذلك أن يرتبط ببشر متفاوتين في المرتبة الدنيوية والدينية: سنّة الرسول/ سنّة الصحابة أو الخلفاء أو المسلمين.

وتبرز ثانياً أنّ الاتجاه الطاغي على الأصوليين هو الاتجاه الذي أقرّته مدرسة الحديث منذ القرن الثاني الهجري صدّا لأطروحة السنّة الحيّة والعمل الجاري في المدارس الفقهية. وهو الاتجاه الذي دعّمه الشافعي ليسير بمصطلح السنّة سيراً راسخاً يكتسب معه معناه الاصطلاحي المتمثّل في سنّة الرسول.

3.ب ـ السنة دالاً مقيّداً في الفضاء الإسلامي:

أ ـ سنّة الله/ سنة الأوّلين

ورد لفظ سنّة مقيّدا لأوّل مرّة في التاريخ الإسلامي في النصّ القرآني متجسّما في تركيبين إضافيين مثّلا أهمّ سياقات استخدام هذا اللفظ وهما سنّة الله وسنّة الأوّلين وما يميّز سنّة الأوّلين ارتباطها بزمن مضى :إن يعودوا فقد مضت سنّة الأوّلين: فهي سنّة غير ثابتة بل تندرج في إطار الحركة التي لم يعد لها إلا بعد يرتدّ إلى الماضي. كما اقترن مفهوم سنّة الأوّلين بسياق سلبي لذا فسّر في إحدى الآيات بمعنى عقوبة الأوّلين[1].

وفي مقابل ذلك نجد تعبير :سنّة الله: التي أكّد منطوق النصّ القرآني على صفة الثّبات فيها في عدّة آيات :ولن تجد لسنّة الله تبديلاً[2]. وهذا الثبات متّصل من الماضي إلى المستقبل عبر الحاضر. وهو ما يشي بأنّ الدلالة الأساسيّة لهذا التعبير هي القانون الذي يحكم قيام الأمم وسقوطها ويقترب هذا التّأويل ممّن رأى أنّ سنّة الله هي عادته ودأبه. وإذا كان المعنى اللغوي للعادة لا ينفصل عن معنى الاطراد والجريان[3] فهذا يعني أنّ سنّة الله تعني طريقته المستمرّة والجارية في التعامل مع البشر.

---

(1) انظر تفسير الطبري، تعليقه على الآية 43 من سورة فاطر، 10/ 422.

(2) سورة الأحزاب، آية: 62.

(3) راجع: تقي الدين بن تيمية (ت. 728هـ)، كتاب النبوات، ط1، مصر، 1344هـ، ص249 (فصل الاستدلال بسنّته تعالى وعادته).

واتّصال دالّ السنّة بالله جعل معاني التعبير كلّها إيجابية يقول الطبري «قوله سنّة الله على معنى حقّا من الله»[1]. وهذا الفهم نجم عنه ارتساخ معنى المعيارية في مفهوم السنّة فأصبحت هي المثال المتّبع والإمام المؤتم به.

ب ـ سنّة الرسول

لئن غاب مفهوم سنّة الرسول في النصّ القرآني فقد اكتسب في علم أصول الفقه منزلة متميّزة وهذه الملاحظة تدلّ على أنّ المفهوم لم يكتسب أهميته باعتباره مفهوما أصوليا إلا في زمن متأخر ذلك أنّه من الصعب الجزم بأنّ الرسول نفسه قد استخدمه.

ويبدو أن الوثائق الأكثر صحّة من غيرها تدل على أنّ هذا المفهوم ظهر في نهاية القرن الأول الهجري على يد علماء عراقيين فأوّل وثيقة ثابتة استخدمت تعبير سنة النبي هي رسالة عبد الله بن إباض (ت 86هـ) زعيم المذهب الإباضي إلى الخليفة عبد الملك ابن مروان (ت 86هـ) فقد وردت فيها عبارة سنّة النبي ستّ مرات. ومع أنّ هذا التواتر لافت للنّظر في حدّ ذاته فالواضح أنّ لفظ «سنّة» لم يتمحّض بعد للدلالة على سنّة الرسول فحسب ذلك أنّ الرسالة تضمّنت عبارة سنّة المؤمنين وسنّة أبي بكر وعمر[2].

ونجد في هذه الرسالة ما يوحي أنّ ملابسات ظهور عبارة سنّة النبي تقترن بفترة حكم عثمان «فولّوا عثمان ففعل ما شاء الله. . . ونفاهم في أطراف الأرض من أجل أن ذكّروه بكتاب الله وسنّة نبيّه وآثار من كان قبله من المؤمنين»[3].

لقد ركّز ابن إباض رسالته هذه على إدخال عثمان (ت 35هـ) بعض البدع وإهمال القرآن وسنّة النبي وسنّة الخليفتين السابقين عنه أبي بكر وعمر. ويتساوق هذا الموقف مع غاية الرسالة وهي تبرير الموقف الإباضي من عثمان[4].

ونجد عبارة سنّة النبي في رسالة كتبت في الفترة ذاتها وأرسلت إلى الخليفة نفسه وجهها الحسن البصري (ت 110هـ) إلى رأس البيت الأموي الحاكم لينافح عن موقفه المناقض للجبر والمؤيّد لحرية الإرادة والمسؤوليّة الإنسانيّة. وهكذا اقترن مفهوم سنّة

---

(1) الطبري، تفسيره، 10/ 304.

(2) انظر نصّ الرسالة ضمن كتاب مؤلف إباضي هو أبو القاسم بن ابراهيم البرادي، كتاب الجواهر، القاهرة 1302 هـ، صص156 ـ 167.

(3) المرجع نفسه، ص156. وانظر أيضا: Schacht: Introduction au droit musulman, p.27

(4) راجع مقالة أنصاري: Juristic Terminology، ص157.

النبي في هذه الرسالة بمعنى حافّ كلامي اتّصل بنموذج السلف يقول : «وقديماً أدركنا السلف الذين قاموا بأمر الله واستسنّوا سنّة الرسول فلم يبطلوا حقّا. . .»[1].

وبالرّغم من أنّ مفهوم سنّة النبي قد دخل نظرية الفقه الإسلامي حوالي نهاية القرن الأول الهجري فإنّنا لا نجد له أثرا في رسالة الصحابة لابن المقفع (ت 142هـ) التي ألّفت حوالي سنة 140هـ[2] مع أنّه استخدم بضع مرات لفظ سنّة منفردا أو متصلا بالكتاب «وهو مقر أنّه رأي منه لا يحتجّ بكتاب ولا سنّة»[3]. ويبدو أنّ مصطلح سنّة هنا مشحون بمعنى إداري ذلك أنّ رؤية ابن المقفع للمذاهب الفقهية قد تأثّرت باشتغاله بالإدارة.

وعلى كلّ حال يبدو واضحاً أن الموطن الأصلي لعبارة سنّة النبي هو العراق وأنّها كانت أقرب إلى العراقيين منها إلى المدنيين. فنادرا ما كان العراقيون يستعملون لفظ «عمل» حتى وإن أيّدت نظريتهم الطرائق التي تدار بها الأمور في الواقع[4].

وهكذا ينبغي أن ننتظر «الحدث الشافعي» ورسالته في أصول الفقه حيث فرض السنّة بكونها مجموعة الأحاديث النبوية الصحيحة وبصفتها المصدر «الموضوعي» الثاني أو الأصل الثاني للشريعة بعد القرآن.

ولئن كنا لا نجد الشافعي يخصص وقفة تعريفية للسنّة مفهوماً أصولياً فإنّ التواتر غير المعهود قبله لعبارة سنّة النبي والأقوال العديدة التي ضمنها ضرورة اتّباع سنّة النبدي وذكر السنّة ضمن مصادر التشريع الأخرى هي بعض مظاهر تأسيس الشافعي للمرّة الأولى المفهوم الأصولي للسنّة وتمحيضه للدلالة على سنّة النبي دون غيرها. يقول: «وجهة العلم الخبر في الكتاب أو السنّة والإجماع أو القياس»[5] وعلى هذا الأساس صرّح الشافعي بالتفرقة بين السنّة والحديث. فالسنّة عنده هي ما اشتهر وصحّ وتعورف عليه بأيّ طريق وإن لم يشتهر إسناده أو لم تتعدد رواته. وهو يؤثر مصطلح

---

(1) انظر القاضي عبد الجبار : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص216 وانظر النص المطبوع لهذه الرسالة في مجلة Der Islam المجلد 21، السّنة، 1933.

(2) كتب ابن المقفع هذه الرسالة للخليفة أبي جعفر المنصور وضمنها حديثا عن الصحابة وهم بطانة الخلفاء والولاة. نشرت مع رسائل أخرى لابن المقفع في مجموعة «رسائل البلغاء» لمحمد كرد علي، ط2، مصر، 1913، صص120 ـ 131.

(3) المرجع السابق، ص126.

(4) شاخت، The Origins، ص76.

(5) الشافعي، الرسالة، ص39.

الخبر إشعاراً منه بأنّ ما يتحدّث عنه هو السنّة القولية لا العمليّة إذ أنّ الأخيرة لا إشكال فيها بين المتحدّثين وأهل الرّأي إلا أن موطن النزاع يتبدّى عندما يتطرق إلى ذكر خبر الواحد الذي ضعّف البعض حجيته أو نفاه لكنّ الشافعي يؤكّد ما يناقض هذا الرأي فيقرّ أن السنة هي الخبر الثابت نقله عن الرسول بواسطة ثقة تتوفر فيه الشروط التي حددها يقول «وجدنا سعيدا بالمدينة يقول أخبرني أبو سعيد الخدري عن النبي في الصرف فيثبت حديثه سنّة...»[1]. وإثبات الحديث سنّة يعني أنّه أصبح مصدراً وحجة للأحكام الشرعية تفعل فعلها في الواقع التاريخي وتطبعه بالنتائج التي تترتّب عنها «فدلّت سنّة رسول الله أن جلد المائة ثابت»[2].

وإلحاح الشافعي على أنّ السنّة لا تعني غير أقوال النبي وأفعاله جعله يقرّر أنّ الخبر عن رسول الله يثبت بنفسه لا بعمل غيره... ولا يزيده غيره إن وافقه قوّة ولا يوهنه إن خالفه غيره... وأنّه متبوع لا تابع»[3].

وقد اكتسبت السنّة هذه المنزلة الأثيرة إثر اعتبار الشافعي لها وحيا من نمط يختلف عن وحي الكتاب.

*** تأويل الحكمة بأنها السنة**

وترجع للشافعي سابقة إيجاد الرابطة بين دلالتي الوحي وذلك بتأويله لمدلول الحكمة التي تصاحب الكتاب في آيات قرآنية متعددة بمعنى السنّة[4]. فما هو عمل الشافعي في هذا المستوى؟ وهل كانت لعمله أبعاد وتأثيرات على الفكر السني بعده؟

يقول الشافعي في هذا السياق: «وفيما كتبنا في كتابنا هذا من ذكر ما منّ الله به على العباد من تعلّم الكتاب والحكمة دليل على أنّ الحكمة سنّة رسول الله»[5]. ونجده يصرح أنّ هذا التّأويل يستند إلى سلطة مرجعية تتمثل في المختصين في تفسير القرآن يقول «فسمعت من أرضى من أهل العلم بالقرآن يقول : الحكمة سنّة رسول الله»[6].

---

(1) الشافعي، الرسالة، ص453.
(2) المصدر نفسه، ص131.
(3) الشافعي، اختلاف الحديث على هامش كتاب الأم ج7، ص19.
(4) نصر حامد أبو زيد، الشافعي وتأسيس الايديولوجية الوسطية، ط1 القاهرة 1992، ص39.
(5) الرسالة، ص32.
(6) المصدر نفسه، ص38.

ومع أن صاحب «الرسالة» ينبئ القارئ أنّه غير متأكد مما سمعه من خلال قوله «وهذا يشبه ما قال والله أعلم» فإنّه يقرر في لهجة صارمة أنّه لا يجوز أن يقال إن الحكمة تعني في هذا الموضع ـ أي في الآيات التي اقترنت فيها الحكمة بالكتاب ـ إلاّ سنّة الرسول.

ويبرّر مؤسّس المذهب الشافعي التّأويل الذي تبنّاه بأن الله افترض طاعته ثمّ طاعة رسوله وحتّم على النّاس اتّباع أمره. وتأسيساً على ذلك لا يجوز أن يقال لقول فرض إلا لكتاب الله ثمّ سنّة رسوله التي عبّر عنها بلفظ الحكمة المتّصل بالكتاب.

كما يبرر موقفه التّأويلي كذلك بأخذه بظاهر الخطاب نافيا بذلك موقف محاوره الّذي اعتبر الحكمة في البداية دالة على أحكام الكتاب[1]، ثم ذهب في اتجاه تأويلي آخر يرى أنّ الحكمة والكتاب متماثلان يقول «فإن ذهبت مذهب تكرير الكلام»[2] فيجيبه الشافعي: «وأيّهم أولى به إذا ذكر الكتاب والحكمة أن يكونا شيئين أو شيئاً واحداً ثمّ يقرّر «أن أظهرهما أولاهما»[3]. وبذلك يشير إلى أنّ عطف الحكمة على الكتاب يقتضي المغايرة بين اللفظين، والآية التالية تدعم رأيه «واذْكُرْنَ مَا يُتْلَى فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللهِ وَالحِكْمَةِ...»[4] فهي تؤكّد عنده أنّ الكتاب والحكمة شيئان لا شيء واحد. لكن ينجم مشكل آخر فإذا كان القرآن يتلى فكيف تتلى الحكمة؟ وهنا يستند الشافعي مجدّدا إلى مبدأ التأويل معتبراً أنّ القراءة هي مجرّد النطق، حتى تدلّ الحكمة على السنة الّتي ينطق بها كما ينطق بالقرآن[5].

إنّ هذا التّأكيد على تأويل الحكمة في الآيات القرآنية بالسّنة يستحثّنا على الحفر في جذور هذا الموقف لكشف دوافعه. وقد اخترنا أن نعود إلى بعض المعاجم

(1) يمكن أن نجد جذور هذا الموقف لدى الصحابي ابن عباس (ت 66هـ) يقول البزدوي: وقد فسر ابن عباس (رض) الحكمة في القرآن بعلم «الحلال والحرام»، راجع كشف الأسرار، المجلّد، 1، ص49، كما نقل هذا المعنى منسوبا إلى الصحابي نفسه في تفاسير الطبري والطبرسي والقرطبي لكن الطّبرسي أضاف راويا آخر هو الصحابي ابن مسعود.

(2) نسب نفس التأويل للحكمة إلى ابن زيد في تفسير الآية 39 من سورة الإسراء، «ذلك ممّا أوحى إليك ربّك من الحكمة»، انظر تفسير الطبري، 8/ 82 ـ 83.

(3) الشافعي، جماع العلم، ص18.

(4) سورة الأحزاب، الآية: 34.

(5) جماع العلم، ص16، وانظر أيضا نصر حامد أبو زيد، الشّافعي، المرجع المذكور، ص46.

والتّفاسير لمعرفة الأصول اللّغوية والتّأويلات المختلفة لهذه الكلمة في تراثنا التفسيري سنّيًا كان أو غير سنّي. وتصبّ أهمّ مدلولات دال الحكمة في معنى المنع[1] والأحكام أو الإتقان في القول أو الفعل[2] والفصل بين الحقّ والباطل من خلال الحثّ على الأفعال الحسنة والنّاهية عن الأعمال القبيحة[3].

إذن فالأصول اللغويّة للحكمة تشي بأنّها من الدّوال المجمع على أبعادها الإيجابيّة كما أن الاستخدام القرآني لهذا الدّال ومشتقاته يؤكد ذلك فاتحا الباب لتوظيف الكلمة لدى المسلمين وغيرهم[4] ولدى الفرق الإسلاميّة السنيّة أو الشيعيّة وغيرها.

ويعرض الطبري في تفسيره مجموعة من التأويلات لكلمة الحكمة في الآية 269 من سورة البقرة «يؤتي الحكمة من يشاء» وهي: الإصابة في القول والفعل ـ المعرفة بالقرآن : ناسخه ومنسوخه محكمه ومتشابهه ـ الفقه في القرآن ـ الكتاب والفهم فيه ـ العلم بالدين ـ العقل بالقرآن ـ القرآن والعلم والفقه ـ الكتاب ـ العقل ـ الخشية والنبوة.

إنّ هذا الاختلاف في تأويل لفظ واحد في آية بعينها ليس قاصرا على الفكر السنّي بل يمتدّ إلى الفكر المعارض له فقد ورد عن أبي عبد الله الشيعي[5] (ت. 296هـ) في تأويله للحكمة في الآية السابقة أنها تعني طاعة الله ومعرفة الإمام[6].

---

(1) انظر ابن دريد، جمهرة اللّغة، ص186، وانظر كذلك تفسير الطّبرسي «وأصل الحكمة المنع ومنه حكمة اللّجام»، 14/ 138، ولعلّ اشتراك مفهوم الحكمة ومفهوم العقل في هذا المدلول اللّغوي قد جعل بعض المفسّرين يذهب إلى تأويل الحكمة بالعقل.

(2) يقول القرطبي الأندلسي (ت 671 هـ) «إنّ الحكمة مصدر من الإحكام وهو الإتقان في قول وفعل»، الجامع لأحكام القرآن، ط. 2، مصر 1957، 3/ 330، وقد سمّى الأعشى القصيدة المحكمة حكيمة فقال: وغريبة تأتي الملوك حكيمة قد قلتها ليقال من ذا قالها، لسان العرب، (مادة حكم)، 3/ 270.

(3) يقول ابن دريد: فكلّ كلمة وعظتك أو زجرتك أو دعتك إلى مكرمة أو نهتك عن قبيح فهي حكمة وحكم، الجمهرة، ص186، كما يقرّ الطّبري «أنّ الحكمة مأخوذة من الحكم الّذي بمعنى الفصل بين الحقّ والباطل بمنزلة الجلسة والقعدة من الجلوس والقعود»، تفسيره، 1/ 608.

(4) ردّ أهل الكتاب على الآية 85 من سورة الإسراء «ويسألونك عن الرّوح قل الرّوح من أمر ربّي وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً» بقولهم «أتزعم أنا لم نؤت من العلم إلا قليلا وقد أوتينا التوراة وهي الحكمة»، تفسير الطبري، 8/ 141 ـ 142.

(5) انظر د.م.إ. (ط. بالعربية) فصل «أبو عبد الله الشيعي» لشتيرن (S.M. Stern) 1/ 529–530.

(6) الكليني، الأصول من الكافي، طهران، 1375هـ، 1/ 185.

كما ورد عن ابن جعفر الأزكوي الإباضي (عاش في أواخر القرن 3هـ وأوائل القرن 4هـ) أنّها تعني القرآن[1]، ونقل الطبرسي في تفسيره عن أبي علي الجبائي[2] (ت 303هـ) أن الحكمة في الآية المذكورة هي ما آتاه الله أنبياءه وأممهم من كتابه وآياته ودلالاته التي يدلّهم بها على معرفتهم به وبدينه[3].

إنّ الأخبار التي تثبتها التفاسير وخصوصا تفسير الطبري تؤكّد أنّ لفظ الحكمة قد لقي لدى جيل الصحابة والتابعين في القرن الأول الهجري وبعده اهتماما يتأكّد من خلال تشعب المدلولات التي أُوّلت بها هاته الكلمة. لكن الانتقال من التراث الشفوي إلى مرحلة التدوين قد حكم على هذه اللفظة ـ بداية من الشافعي ـ بأن تتخذ مدلولا يكاد يكون نهائيا للإسهام في تأسيس حجية السنّة النبويّة.

ويبدو أنّ مأزق تأويل الحكمة بالسنّة قد تبدّى خصوصا في الآيات التي التحمت فيها الحكمة بالكتاب لذا آثرنا إنجاز جدول اعتمد أساسا على تفسيرين أحدهما تفسير الطبري باعتباره نموذج التفسير الجمعي السنّي. وأمّا الثاني فهو تفسير الطبرسي الشيعي.

ويتّضح لنا من خلال جدول الرواة الذين اعتمد عليهم الطبري في تفسيره أنّ تأويل الحكمة بالسنّة قد تكرّر ستّ مرات منسوبا إلى الطبري ممّا يبرز أنّ الفكر السنّي قد تبنّى تأويل الشافعي بل زاده رسوخاً. ومن أهمّ ما يميّز هذا الموقف السنّي سمة الانتقائية التي عبّر عنها الشافعي حين قال «فسمعت من أرضى من أهل العلم بالقرآن...» وأكدها الطبري حين أهمل التّأويلات المختلفة لكلمة الحكمة التي كان النص منفتحا عليها، وأصرّ على الخبر المنسوب إلى قتادة (ت. 117هـ) فكرّره خمس مرّات لتأويل الحكمة في آيات مختلفة لا تتعلّق بالرسول فقط بل تعلّقت بغيره من الأنبياء أيضا مثل عيسى وداود[4].

---

(1) الأزكوي، الجامع، عمان، 1981، 1/ 48.

(2) أبو علي الجبائي: أحد معتزلة البصرة، اشتهر اثنان من تلاميذه: ابنه أبو هاشم (ت 321هـ) وأبو الحسن الأشعري. لم يصلنا أيّ أثر من آثاره. مارس وابنه تأثيراً كبيراً على الفكر الإسلامي تجاوز بكثير ما قامت به مدرسة البصرة الاعتزالية، انظر د.م.إ. (ط 2 بالفرنسية) فصل «جبائي» للويس قارديه (L. Gardet) 2/ 584 ـ 585.

(3) تفسير الطبرسي، 2/ 244 ـ 245.

(4) انظر الجدول: المائدة 5/ 10.

وهذا نموذج يبرز كيف أنّ سنّة تأويلية تنشأ وتنزع عن طريق منطقها الداخلي وبتأثير ملابساتها التاريخية إلى الانغلاق على نفسها لتنتهي إلى نظام إيديولوجي إقصائي[1].

كما نستنتج من خلال الجدول أن عددا من الآيات التي ارتبطت فيها التزكية بالتعليم والحكمة قد أهمل في تفسيرها معنى التزكية لأنّ الكلمة محرجة كما أهمل معنى الوعظ في الآية 231 من سورة البقرة. وتركّز الاهتمام على جوانب من نفس الآية تعكس القيم الاجتماعية السائدة أكثر مما تسعى إلى الوفاء لروح النص القرآني[2].

لقد سعى الشافعي وبعده الطبري ـ إلى تثبيت التفسير على خطّ واحد لتجاوز مسألة الخلاف الناجم بين المسلمين من أهل سنّة وشيعة ومعتزلة وخوارج وغيرهم، ووصلهم بخيط يجمع بينهم كلهم هو سنّة النّبيّ.

ولا شكّ أنّ من أهمّ نتائج هذا التثبيت وحجز معنى كلمة الحكمة واحتواء الكلام الإلهي في مقولات محدّدة تاريخيّا تفقير دلالة الحكمة وإغلاق باب الاجتهاد إزاء نصّ كان في الأساس منفتحا على مختلف القراءات. وهذا ما يشي بالتّاريخية العميقة لكل ذلك العمل الّذي أنجزه الفقهاء والأصوليّون والمفسّرون الأوائل من أجل ترسيخ تلك الصّورة المثاليّة والتّقديسيّة القائلة بوجود تطابق بين مضامين الأحكام الّتي بلوروها وبين الوحي من أجل ترسيخها في وعي أهل القبلة[3].

*** حركيّة مفهوم سنّة النّبيّ**

لئن لم يسر أغلب الأصوليّين في مسار تأويل الشّافعي للحكمة لتأسيس حجّيّة السّنّة النّبويّة فإنّهم وافقوه على تمحيض دلالة السنّة باعتبارها مفهوما أصوليا على سنّة النبي دون غيره. فالقاضي عبد الجبار المعتزلي يذكر السنّة ضمن بقيّة أصول الفقه

---

(1) راجع مقال الأستاذ عبد المجيد الشرفي: «تنزيل القرآن وتأويله»، (تعريب حسناء التواتي)، مجلّة الحياة الثقافية العدد 56، 1990، ص27.

(2) انظر فصل عبد المجيد الشرفي : حدود الاجتهاد عند الأصوليين ضمن قضيّة الاجتهاد في الفكر الإسلامي (وهو كتاب ضمّ أعمال ندوة نظمتها كلية الآداب بتونس يومي 11 و12 جانفي 1986)، ص39.

(3) هذا التعبير استخدمه الطّبري دالاّ على وعي المسلمين، راجع محمّد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ص70.

قائلاً: والذي يثبت بالدليل من القرآن والسنّة الإجماع أنّ هذه العبارات كلّها إيمان ودين وإسلام»[1].

وهو لا يقبل إلا ما ثبت نقله عن الرسول «وهذه المذاهب الحادثة التي ذكرناها هي كالنقض لما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم ولما ثبت من الكتاب والسنّة»[2].

ويتّضح المحتوى الأصولي لمفهوم السنّة لديه حين يعتبر أنّ معنى السنّة إذا أضيفت إلى الرسول هو «ما أمر به ليُدام عليه أو فعله ليدام الاقتداء به، فما هذه حاله يعدّ سنّة الرّسول صلى الله عليه وسلم وإنّما يقع هذا الاسم على ما ثبت أنّه قاله أو فعله»[3].

ويتجلّى من خلال هذا التعريف أنّ القاضي يستثمر الأصل اللغوي لكلمة سنّة وهو الجريان الذي تبنّاه تلميذه أبو الحسين البصري.

أمّا الأصولي المالكي أبو الوليد الباجي فهو يعرّف السنّة الواردة عن النبي بأنّها على ثلاثة أضرب أقوال وأفعال وإقرارات[4]. وهذه الأقسام الثلاثة تشكّل أصل السنّة وتضعه قائما بذاته إلى جانب بقيّة الأصول «الأدلّة الشرعيّة على ثلاثة أضرب، أصل، ومعقول أصل، واستصحاب حال، فأمّا الأصل فهو الكتاب والسنّة والإجماع...»[5].

ويسير ابن حزم الظاهري على الخط نفسه معتبرا أنّ «السنن تنقسم ثلاثة أقسام: قول من النبي صلى الله عليه وسلم أو فعل منه أو شيء رآه وعلمه فأقرّه عليه ولم ينكره»[6].

ولئن كان ابن حزم يقرّ أنّ السنّة نصّ كلام الرسول[7] فإنّه يعتبر أن مصدر هذا النصّ هو الله، يقول: «ثمّ بينّا أقسام الأصول... وأنّها أربعة وهي: نصّ القرآن ونصّ

---

(1) القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص160.
(2) المصدر نفسه، ص162.
(3) المصدر نفسه، ص160.
(4) الباجي، إحكام الفصول في أحكام الأصول، ص309.
(5) المصدر نفسه، ص187.
(6) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، 2/ 146.
(7) يقول معرّفا النصّ: «هو اللفظ الوارد في القرآن أو السنّة المستدلّ به على حكم الأشياء وهو الظاهر نفسه»، المصدر نفسه، 1/ 43.

كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي إنّما هو عن الله تعالى ممّا صحّ عنه (ع) نقل الثقات. . .»[1].

أما الغزالي فإنّه منذ مطلع كتابه المستصفى يعلن أنّ الأدلّة هي الكتاب والسنّة والإجماع فقط[2]. ثمّ يحدّد ما يقصده بالسنّة حين يصل إلى «الأصل الثاني من أصول الأدلّة: سنّة رسول الله. . .»[3]. ويبلور محتوى سنّة الرسول حين يذكر أنّ الصادر منه (الرسول) من مدارك الأحكام ثلاثة «إمّا لفظ وإما فعل وإما سكوت وتقرير»[4].

ويبدو مفهوم السنّة لدى الأصولي الحنبلي أبي الخطاب الكلوذاني في تناغم مع هذا الخط فهو يعتبر أن الأصول هي الكتاب والسنّة والإجماع»[5]. ويقرّر أن السنّة دلالتها من ثلاثة أوجه «قول وفعل وإقرار عليهما»[6].

تبرز لنا التعريفات الأصولية للسنّة أنّ مفهوم سنّة النبي كان يدلّ لدى بعض الأصوليين على أقوال الرسول وأفعاله ثمّ أضيفت إليه في مرحلة لاحقة إقراراته وهذا ما يبرز أنّ المفهوم كان يتوسّع مدلوله مع اطّراد إجرائه عبر الحقب. وهو ما ينبئنا أن مفهوم السنّة كان يتميّز تدريجيا عن مفهوم الحديث ليكتسب مدلوله الاصطلاحي الأصولي المثبت إلى الآن. ويؤكّد هذا ما أورده البخاري من أنّ «السنّة أعمّ من الحديث لأنّها تتناول الفعل والقول والحديث مختصّ بالقول»[7]. ولئن كانت هذه الحركة التي مرّ بها المفهوم داخلية وسّعت من حدوده المتّصلة بالرسول، فإنّ حركة أخرى شهدها المفهوم توسّعت معها دلالته خارج إطار ما صدر عن الرسول لتشمل ما صدر عن صحابته. وقد كانت هذه الحركة مختصّة بالأصوليين الحنفيين المتأخرين بدءا من البزدوي «إلاّ أنّ السنّة عندنا قد تقع على سنّة النبي (ع) وغيره»[8]. ويبدو أنّ

---

(1) ابن حزم، الإحكام، 1/ 69.
(2) الغزالي، المستصفى 1/ 6.
(3) المصدر نفسه، 1/ 129.
(4) المصدر نفسه، 1/ 316.
(5) الكلوذاني، التمهيد في أصول الفقه، 3/ 103.
(6) المصدر نفسه، 1/ 7.
(7) كشف الأسرار، 1/ 59.
(8) المصدر نفسه، 2/ 564.

خلاف هؤلاء الحنفيين مع غيرهم من الأصوليين له جذور قديمة[1].

لكنّ الملاحظ أنّ الصحابة المقصودين في تعريف البزدوي لا يوجد إجماع على عددهم فهل هم كلّ الصحابة أم هم الخلفاء الراشدون الأربعة أم الخليفتان الأولان فحسب؟[2]. إنّ هذا الإشكال الذي لم يكن الجواب عنه موحّدا داخل المنظومة السنيّة لم يشغل الشّيعة الإماميّة لأنّ ما يهمهم ليس سنّة الصحابة بل سنّة الأئمّة المعصومين. يقول الشيخ المفيد (ت 413هـ): «اعلم أنّ أصول أحكام الشريعة ثلاثة أشياء: كتاب الله سبحانه وسنّة نبيّه صلى الله عليه وسلم وأقوال الأئمّة الطاهرين»[3].

ويبرز هذا التعريف أنّ سنّة النبي قد توسّعت لدى الشيعة على غرار ما حدث لها عند بعض الأصوليين الحنفيين. كما يخرج من إشكاليّة تحديد من يقتدى بهم لأنّ عدد الأئمّة معروف وهو اثنا عشر إماما. ويطرح هذا التعريف الإشكال التالي: هل يحتجّ بأقوال الأئمّة فقط كما هو منطوق قول الشيخ المفيد، أم يضاف إليها أفعالهم وإقراراتهم؟ ويبدو أنّ الأصوليين الشيعة قد تلافوا هذا النقص ليصبح مفهوم السنّة لا يعني سنّة النبي المروية عن طريق أئمّتهم فحسب وإنّما كذلك سنّة الأئمّة المعصومين أي سنّة علي بن أبي طالب (ت 40هـ) ومن جاء بعده من الأئمّة من ذريته من قول وفعل وتقرير[4].

---

(1) يقول ابن عبد البر: حدثنا معمر قال أخبرني صالح بن كيسان قال: اجتمعت أنا والزهري ونحن نطلب العلم فقلنا نكتب السنن فكتبنا ما جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم ثم قال: «نكتب ما جاء عن أصحابه فإنّه سنّة وقلت أنا ليس بسنّة فلا أكتبه فكتب ولم أكتب فأنجح وضيّعت»، جامع بيان العلم وفضله، مصر 1346هـ 1/ 77.

(2) أحال أبو يوسف والشيباني كلاهما على الصحابة اعتبارا لحجيتهم وخصوصا إلى أئمّة الهدى (الخلفاء الراشدون) ولكنّهم ركّزوا خصوصا على الخليفتين الأوّلين. انظر: Ansari: Islamic Juristic Terminologyp. 159.

ويعتبر الموقف الإباضي متميّزا في هذا السياق فقد كان يعتمد سنّة الخليفتين أبي بكر وعمر إلى جانب سنّة الرسول دون اعتبار سنّة بقيّة الخلفاء والصحابة لذلك: لا يسع أحدا أن يفتي بالرأي إلا من علم ما في كتاب الله وسنّة نبيّه وآثار أئمّة العدل: والمقصود بأئمّة العدل في هذه القولة أبو بكر وعمر اللذان حكما قبل الفتنة. انظر مقدمة محقق كتاب الجامع لابن جعفر، ص46. وانظر كتاب الجواهر للبرّادي ص165. وراجع ابن سلاّم الإباضي (ت 273هـ) فهو يستبدل كلمة سنّة بالسّيرة «فعمل فيهم (عثمان) بالسنّة وسيرة صاحبيه أبي بكر وعمر ستّة أعوام...»، بدء الإسلام وشرائع الأديان، فيسبادن 1986، ص165.

(3) مختصر التذكرة بأصول الفقه ضمن «كنز الفوائد» للكراجكي، 2/ 15.

(4) مهدي فضل الله، الاجتهاد والمنطق الفقهي في الإسلام، ط1، بيروت 1987، ص111.

إنّ حركة مفهوم السنّة النبويّة يمكن أن يلتمس في مستوى آخر يبرز أنّ سنّة النبي قد تجاوزت بدءا من الشافعي الحدود التي رسمتها لها المدارس الفقهية ومدرسة المحدّثين لتغلّف بالمقدّس عن طريق مفهوم الوحي. ففيم تمثّل عمل الأصوليين في هذا المجال؟

* تأويل السنة بأنها الوحي

ينتمي موضوع الوحي إلى مجال المستحيل التفكير فيه داخل الفكر الإسلامي على غرار دمج الظاهرة القرآنية والانجيلية والتوراتية باعتبارها ظاهرة وحي فهذا كذلك يبقى أمرا مستحيلا التفكير فيه بالنسبة إلى كل تراث إزاء التراثين الآخرين[1].

ومن اللافت للنظر أنّ الأديان الكتابية الثلاثة لم تتفق على رؤية واحدة للوحي. فالرؤية اليهودية تجعل من الوحي تدخلا إلهيا لفائدة بني إسرائيل وحدهم أمّا النظرة المسيحية فترى في شخص المسيح وأفعاله الوحي النهائي، في حين أن المفهوم الإسلامي يرفض هذا وذاك ويعدّ الوحي منزلا من إله واحد تمثّله سلالة أنبياء منهم من ذكر في التوراة ومنهم من لم يذكر[2]. وعلى عكس المسيحية يثير أي تحوير لمفهوم الوحي الذي استقرّ في النظريّة الرسميّة الأرتوذكسيّة مشاعر وردود فعل متعدّدة[3]، وهذا ما يوضح محورية مفهوم الوحي في الدين الإسلامي باعتبار تعلّقه بأساس العقيدة ذاتها. وخلق الوحي باعتباره نصّا وضعية تأويلية عامة في المجتمعات الكتابية وقد استُخدم علم أصول الفقه الذي أسّسه الفكر الإسلامي الكلاسيكي لتوسيع المدوّنة النصيّة للوحي بوصل الحديث النبوي وكذلك الأحاديث الإماميّة (لدى الشيعة) بالقرآن[4].

وأوّل من أنجز هذا العمل الشافعي في «رسالته» حيث اعتبر السنّة وحيا من نمط

---

(1) محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص272.

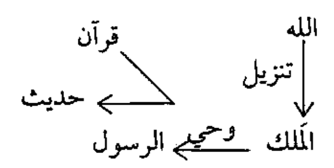
(2) عبد المجيد الشرفي، تنزيل القرآن وتأويله، ص29.

(3) الوحي في المسيحية موضوع يتطرق إليه علماء الكلام فحسب، وله أهمية تاريخية وثقافية فحسب لكنه لا يولد مشاعر جماعية ومواقف عنيفة مثلما هو الشّأن في المجتمعات الإسلامية. انظر: Mohamed Arkoun: The Notion of Revelation from ahl al Kitab to the societies of the book, in «Lectures du Coran» Editions Alif, Tunis, 1991, pp. 257-281.

(4) المرجع نفسه، ص271.

مغاير لوحي الكتاب. إنّه الالقاء في الرّوع. يقول «ومنهم من قال ألقي في روعه كلّ ما سنّ وسنّته الحكمة الذي ألقي في روعه عن الله فكان ما ألقي في روعه سنّته»(1).

وقد أسّس الشافعي أطروحته على حديث مسند إلى الرسول(2) يبلور غموض معنى الإلقاء في الروع. فإن كان هذا الإلقاء الذي اقترن بمصدر إلهي يثير التساؤل عن طبيعة الاتصال بين الله المفارق والإنسان الأرضي فمن شأن الحديث النبوي أن يزحزح هذا التساؤل لأنّ منطوق الرسول أن مصدر الإلقاء في الرّوع هو جبريل وبالتالي يتماثل الوحي القرآني مع الإلقاء في الروع الخاص بالسنّة كما يتجلّى في هذا الرّسم.



إنّ الوسيط واحد في حالتي الوحي أو الإلقاء في الرّوع وهو الملك جبريل(3). لكن الوسيط في حالة الوحي القرآني يلقي اللفظ والمعنى وترتيب النص إلى الرسول وهو في الحالة الثانية يلهم الرسول المعنى الذي يصوغه بلفظه إثر ذلك.

والملاحظ أنّ الإلهام في النصّ القرآني يمكن أن تؤول به الآيات التي أسندت الوحي إلى أمّ موسى أو النحل أو الملائكة. وما يتميّز به في هذه الحالات جميعا الخصوصيّة والسرية وعدم تجلّيه في لغة طبيعيّة.

لقد كان الشافعي يحسّ أنّ أطروحته تقوم على أساس لا يرتقي إلى اليقين القاطع لذا لم يستند إلى النصّ القرآني بل إلى حديث نبوي لا يعدّ من الأحاديث الصحيحة لعدّة اعتبارات توقف عندها محقّق رسالة الشافعي وقفة مطوّلة(4). لكن ابن حزم الذي

(1) الشافعي، الرسالة، ص93.

(2) أخبرنا عبد العزيز بن عمر وبن أبي عمر وعن المطلب قال: قال رسول الله: «إنّ الروح الأمين قد ألقى في روعي أنّه لن تموت نفس حتى تستوفي رزقها فأجملوا في الطلب»، راجع الشافعي، الرسالة، ص93.

(3) وبذلك نخالف من ذهب إلى أنّ الإلقاء في الرّوع هو الوحي بالمعنى اللغوي الذي هو الإلهام وليس بالمعنى الاصطلاحي أي عن طريق وساطة الملك جبريل. انظر: نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الايديولوجية الوسطية، ص39.

(4) الشافعي، الرسالة، صص93 ـ 103.

ذهب بنظريّة الشافعي ومدرسة الحديث إلى أقصى مدى قد توسّع في ما ألمع إليه الشافعي وبنى عليه نتائج ذات أهمّية لم تبق دون مناقشة.

يقسّم ابن حزم الوحي إلى قسمين «أحدهما وحي متلو مؤلّف تأليفا معجز النظام، والثاني وحي مروي منقول غير مؤلف ولا معجز النظام ولا متلو ولكنّه مقروء وهو الخبر الوارد عن رسول الله»[1]. وسار الغزالي على نفس الخط قائلا «إنّ بعض الوحي يتلى فيسمّى كتابا وبعضه لا يتلى وهو السنّة»[2]. وقد رتّب ابن حزم على هذا المفهوم إبطال التعارض بين النصوص[3] وتجويز نسخ القرآن للسنّة ونسخ السنّة للقرآن[4] وارتقاء السنّة إلى منزلة القرآن.

لكن أهمّ النتائج في نظره نفي الاجتهاد عن الرسول ونفيه عموما إثر ذلك «فصحّ أنّه صلى الله عليه وسلم لا يفعل شيئا إلا بوحي فسقط الاجتهاد الذي يدّعي أهل الرأي أو القياس جملة»[5].

ويحتجّ ابن حزم بعصمة الرسول متأوّلا الآية القرآنية «وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى»[6] ليستنتج أنّ كلّ ما تكلّم به النبي في شيء من تحليل أو تحريم أو إيجاب فهو عن الله تعالى بيقين»[7].

ولئن استقرّ هذا التأويل في بعض التفاسير[8] فإنّه قد جوبه برفض شديد تجلّى من خلال دحض الكلوذاني له عن طريق حجج مختلفة أهمّها:

أوّلاً: أن الحكم بالقياس ليس عن الهوى وإنّما هو ردّ إلى الوحي أو هو من الوحي[9].

---

(1) ابن حزم، الإحكام، 1/ 93.
(2) الغزالي، المستصفى، 1/ 129.
(3) ابن حزم، المصدر المذكور، 1/ 173 ــ 147.
(4) المصدر نفسه 4/ 505.
(5) المصدر نفسه، 5/ 127.
(6) سورة النجم، الآيتان: 3 و4.
(7) ابن حزم، المصدر المذكور، 6/ 210.
(8) راجع تفسير القرطبي، 9/ 85 وانظر كذلك تفسير الطبرسي 72/ 42.
(9) لاحظ قلق العبارة نتيجة الإحساس بالحرج.

ثانياً: إن لفظ النطق منصرف إلى قوله فمن أين أن فعله عن وحي يوحى؟[1] وهذه الحجة تبرز أنّ الكلوذاني يستخدم نفس المنهج الظاهري في التفسير لإحراج خصمه ذلك أن منطوق الآية يؤدي إلى إخراج جزء هام من مضمون السنّة هو أفعال الرسول من حيز الوحي إلى مجال الاجتهاد البشري.

أمّا الحجّة الثالثة فقد استندت إلى أسباب النزول. فقد وردت ردّا على تشكيك كفّار قريش في المصدر الإلهي للوحي وقولهم آنّ محمدا يأتي بالقرآن من تلقاء نفسه[2]. وهكذا فهذه الآية جاءت في مكّة، في مرحلة كان العرب يشكّكون في الوحي نفسه ولم تكن المشكلة هي أقوال النبي وأفعاله ولكنّها كانت مشكلة القرآن نفسه فالوحي كان موضوع الشكّ وليس سلوك النبي الشخصي[3].

إنّ الضمير في الآية التي احتجّ بها ابن حزم لا يعود إلى النبي وإنّما يعود حصرا إلى الكتاب المنزل ولا علاقة للضمير هنا بالضمير قبله المستتر في الفعل «ينطق» العائد إلى النبي، كما أنّ النبي والصحابة لم يعتبروا في أي ظرف أن الأحاديث النبوية وحي لذلك لم يأمر لا هو ولا الخلفاء الراشدون بجمعها أو تدوينها مثلما فعل مع الوحي القرآني. أضف إلى ذلك أنّ الصحابة لم يجدوا حرجا في رواية الحديث بالمعنى.

والخلاصة أنّ من أهمّ نتائج تأويل السنّة بأنّها وحي من الله وضع حياة النبي في عالم المطلق وتجاهل بشريّته وبالتالي نسبيته باعتباره إنسانا عاش في القرن السابع الميلادي في شبه جزيرة العرب وتخلّلت حياته كلّ خصائص العيش في ذلك الإطار. وفي هذا إهدار لخصوصيّة الرسول بوصفه مبلغا للوحي وشارحا له وإقصاء لآيات كثيرة تقرّ بشريّة الرسول وتنفي عنه العصمة المطلقة بمعاتبته أو نقد بعض تصرّفاته[4].

كما أن من نتائج المفهوم الأصولي للسنّة الذي جعل الأحاديث النبوية تشكّل الأصل الثاني الذي تستمدّ منه التشريعات انبثاق عقبة لاهوتية تتمثل في وجود ثلاثة تراثات من الحديث متنافسة : سنيّة وشيعية وخارجيّة.

---

(1) هذا الجواب استمدّه من المعتمد في أصول الفقه لأبي الحسين البصري، 2/ 763 وهو في الأصل جواب القاضي عبد الجبار.

(2) الكلوذاني، التمهيد في أصول الفقه، 3/ 419 ـ 420.

(3) محمد شحرور، الكتاب والقرآن، ط1، دمشق، 1990، ص545.

(4) من الأمثلة على ذلك الآيات 1 ـ 3 من سورة عبس «عبس وتولّى أن جاءه الأعمى وما يدريك لعلّه يزكى».

وهذه التراثات لا تتجانس مجموعاتها الحديثية بالرغم من أنّ كلّ تراث يدعي أنّه يمتلك المدوّنة المغلقة التامّة والصّحيحة.

إنّ تشكّل هذه المدوّنات الحديثيّة مَثّل مرحلة الذروة في صراع أهل السنّة مع الشيعة من أجل السيطرة على السيادة العليا التي تسوّغ كلّ سلطة سياسية أو تنقضها. وهذا الصراع هو الذي حوّل مفهوم السنّة من مجال العلم إلى الإيديولوجيا لتصبح السنّة مفهوما إيديولوجيا كثيرا ما يتطابق مدلوله مع مدلول الفرقة التي انتصرت تاريخيا على بقيّة الفرق الإسلاميّة وهي أهل السنّة والجماعة الذين يدّعون الانتساب إلى سنّة النبي في حين أنّ الشيعة يتحدّثون عن سنّة أهل البيت (بيت محمد)[1].

إذن فتأسيس مفهوم السنّة لدى الأصوليين بدءاً من الشافعي ووصولا إلى الكلوذاني كان يقوم دائما على منهج سجالي جدالي ينفي رؤية ليثبت أخرى. ولعلّ أهمّ ما وقع انتقاده مفهوم السنّة لدى مالك الذي يستند إلى عمل أهل المدينة.

وقد ساق الشافعي اعتراضات أساسيّة على المفهوم في كتاب «الأم» تلقفها ابن حزم وأضاف إليها من اجتهاده لينفي مبدأ التقليد[2].

ولم يكن تثبيت مفهوم السنّة هذا ممكنا إلا بإنشاء مفهوم مقابل له هو البدعة فكلّ ما لا يمكن تتريثه أي دمجه داخل نظام التراث الإسلامي المثالي عن طريق منهجيّة أصول الفقه وكلّ ما يخرج عن الحدود التي سيّج بها محيط السنّة يعتبر ابتداعا مذموما لهذا السبب حصل دائما نوع من التوتر الحاد قليلا أو كثيرا بين السنّة/ والبدعة، وبالتالي بين التقليد/ والاجتهاد[3].

إن مفهوم السنّة الأصولي الذي غلّف بالمقدس وأصبح ضمن اللامفكر فيه لرسوخ اعتقاد الضمير الإسلامي في صحّته ومشروعيّته المتأصّلة في تعاليم الله ليس إلا مفهوما صاغه الأصوليون نتيجة مقتضيات مذهبيّة وتاريخيّة معيّنة وهو بالتالي مفهوم تاريخي ونسبي لم يعرفه النبي ولا صحابته.

---

(1) محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص27. وانظر كذلك نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، ط1، بيروت، 1990، ص82.

(2) انظر موقف ابن حزم في الإحكام، 2/ 100 وما بعدها. وراجع موقف الجويني من تقديم مالك عمل أهل المدينة على الأخبار الصحيحة في كتابه: البرهان في أصول الفقه 1/ 443 ـ 444.

(3) محمد أركون، المرجع المذكور، ص23.

ويثبت تتبّع تطوّر هذا المفهوم انطلاقا من أصله اللغوي إلى مدلوله الاصطلاحي لدى المدارس الفقهية وصولا إلى الأصوليّين أنّ هؤلاء قد حوّلوا مفهوم السنّة الحركي الذي يدلّ على الجريان في أصل اللغة إلى مفهوم نمطي يثبّت قسرا الإطار التشريعي للعلاقات الاجتماعيّة داخل أقوال الرسول وأفعاله وإقراراته بعد تثبيتها داخل القرآن. وهم بذلك يرفضون تاريخية السنّة، لذلك ليس غريبا أن نجد في عصرنا من يصرّح أنّ هذا التعريف الأصولي للسنّة خاطئ وأنّه كان سببا في تحنيط الإسلام[1].

إن هذا المفهوم قد أوقع الفكر الإسلامي في عمق المزلق المسيحي ذلك أنّ المسيحية مرتبطة بشخصيّة المسيح حصرا وقد كان كلام المسيح عندهم هو كلام الله لذا فإنّنا نرى كلّ الأناجيل على اختلاف أنواعها عبارة عن السّيرة الذاتية للنبي. وإذا كان المسيح بذاته عند النصارى هو الشهادة الإلهيّة للإنجيل، فهذه الشهادة عند المسلمين هي «الكتاب المنزل» وليس شخصيّة النبي. ولكن بمفهوم السنّة التقليدي أصبح محمد هو الشهادة الإلهيّة إلى جانب الكتاب بل أصبح فعليّا الحديث النبوي معتمدا عليه أكثر من الكتاب[2].

إن الفهم السوسيولوجي للدين[3] يدعو إلى مراجعة مفهوم السنّة الأصولي واعتباره مفهوما نسبيا وتاريخيا من صنع الفقهاء والأصوليين.

(1) محمد شحرور، الكتاب والقرآن، ص518.
(2) محمد شحرور، المصدر نفسه، ص568.
(3) قد يبلغ الدين من قوّة التأثير درجة كبيرة فيصبح هو المنتج إلى حد ما- للمجتمع ولكن مهما بلغ ذلك الإنتاج لا يزال أبدا يتفاعل مع سائر العوامل المنتجة للمجتمع وخاصّة العامل الاقتصادي والسياسي والديمغرافي. وهذا النظر للوضع الديني يؤدي لا محالة إلى ضرورة مراجعة جميع النظريات والمفاهيم التي وضعها المتكلمون (والفقهاء والأصوليون) حين لم يخطر ببال أحدهم مفهوم سوسيولوجيّة الأديان. انظر محمد أركون، الإسلام أصالة وممارسة، ط1، سوريا، 1986، صص19 ـ 20.

II

حجيّة السنّة في التاريخ

I . حجية السنّة

يثير البحث في حجيّة السنّة عدّة إشكاليّات منها هل السنّة حجّة دينيّة أم لا؟ وإن كانت حجّة دينيّة فما هو مصدر مشروعيّتها؟ هل هو القرآن أم السنّة أم هو الإجماع والاجتهاد البشريّان؟ ما هو الداعي إلى البحث في حجيّة السنّة؟ هل وقع إنكار هذه الحجيّة في زمن من الأزمان؟ متى تأسّست هذه الحجيّة؟ ما هي المستندات النظريّة والغايات العمليّة التي رمى إليها مؤسّسوها؟

ولنبدأ بالإشارة إلى أنّ الحجّة مصطلح قرآني ورد في سبع آيات مقترنا بالله أو بالرسل أو بالناس في سياقين أحدهما إيجابي «فلله الحجّة البالغة»[1] والآخر سلبي «حجّتهم داحضة»[2].

ويختلف مدلول دال الحجّة باختلاف المجالات المعرفيّة التي يستخدم فيها فعند المحدّثين يقصد بالحجّة من أحاط علمه بثلاثمائة ألف حديث متنا وإسناداً وأحوال رواته جرحاً وتعديلاً[3] في حين أنّ الحجّة عند الأصوليين هي الدليل[4] والبرهان.

(1) سورة الأنعام، الآية: 149.

(2) سورة الشورى، الآية: 16.

(3) التهانوي، كشّاف اصطلاحات الفنون، استانبول، 1984، 1/ 2884.

(4) يعرّف أبو الوليد الباجي الدليل بأنّه «ما صحّ أن يرشد إلى المطلوب وهو الدلالة والبرهان والحجة والسلطان»، إحكام الفصول في أحكام الأصول، ص171.

يذكر أبو الخطاب الكلوذاني أن الحجة هي المبينة للحكم يقال «لبينة الرجل حجّة»[1].

ويبدو أن البحث في حجية القرآن والسنّة قد بدأ في إطار علم الكلام يقول ابن عبد الشكور «إنّ حجيّة الكتاب والسنّة والإجماع والقياس من علم الكلام لكن الأصولي يعرض لحجية الإجماع والقياس لأنّهما كثر فيهما الشغب من الحمقى من الخوارج والروافض وأما حجية الكتاب والسنّة فمتّفق عليهما عند الأمّة ممّن يدعي التدين كافّة فلا حاجة إلى الذكر[2].

وما يؤكد صلة الحجية بعلم الكلام وبالجدال والمناظرة اختلاف المواقف من اعتمادها فهناك من يبطل الجدال والمناظرة محتجا بالآية «لا حجّة بيننا وبينكم الله يجمع بيننا وإليه المصير والذين يحاجّون في الله من بعدما استجيب لهم حجّتهم داحضة»[3] إلاّ أنّه يوجد من يثبتها على غرار ابن حزم إذ خصّص لها بابا موسوما بـ«في إثبات حجج العقول» في كتابه الإحكام. وتؤكّد قوله شارح مسلّم الثبوت السالفة الذكر أنّ حجيّة السنة قد أصبحت أمرا بديهيا لا يناقش.

ويعتبر سعد الدين التفتازاني (ت 791هـ) في «التلويح على التوضيح» أن كون الكتاب والسنّة حجّة بمنزلة البديهي لتقرره في الكلام وشهرته بين الأنام بخلاف الإجماع والقياس[4].

إنّ السنّة إذن في الفكر السنّي قد نزهت عن كلّ طعن فيها والمخالفة لم تمسّ من أصول الفقه إلاّ الإجماع والقياس. وهذه المخالفة قد يصرّح بحجمها الحقيقي مثل ما فعل شارح : مسلم الثبوت: وقد يستهان بها كما هو الشّأن مع ابن خلدون حين ذكر : واتّفق جمهور العلماء على أن هذه (أي القرآن والسنّة والإجماع والقياس) هي أصول الأدلّة وإن خالف بعضهم في الإجماع والقياس إلاّ أنّه شذوذ[5]. وإذا كانت حجية السنّة أمرا بديهيا في نظر عامّة المسلمين والكثير من علماء الإسلام فهل كانت كذلك منذ عهد الرسول أم بعد وفاته؟ إنّ هذا التساؤل يفرض علينا الإلماع إلى مواقف

(1) الكلوذاني، التمهيد في أصول الفقه، 1/ 62.
(2) ابن عبد الشكور، شرح مسلّم الثبوت، على هامش المستصفى للغزالي، 1/17.
(3) سورة الشورى، الآيتان: 15 و16.
(4) نقل هذا الموقف عنه عبد الغني عبد الخالق، حجيّة السنّة، بيروت، 1986، ص249.
(5) ابن خلدون، المقدمة، ص813.

المسلمين من الحديث النبوي للاطلاع على مدى صفاء سيرورته ونقائه من الشوائب.

لقد أخذ التابعون عن الصحابة أحاديث الرسول ونقلوها إلى اتّباع التابعين لكن الفتن المختلفة أبرزت إلى النور ظاهرة سلبيّة اتّصلت بمسار الحديث هي الكذب على الرسول أو ما عرف بالوضع.

ونجد ثلاثة مواقف مختلفة تؤرّخ لبداية الوضع أولها يجعل الوضع قد انطلق في حياة النبي بحجّة الحديث المشهور «من كذب عليّ متعمّدا فليتبوّأ مقعده من النار»[1].

وهذا الاتجاه الذي تبنّاه في العصر الحديث محمّد عبده وأحمد أمين (ت 1954) تعود جذوره إلى الشافعي ذلك أنّه تعرّض لظاهرة الوضع في خاتمة الفصل الذي خصّصه لخبر الواحد في رسالته معتبرا أنّه لا كذب أعظم من الكذب على رسول الله[2] وقد أصّل بحثه بستّة أحاديث تتمحور حول تهويل ذنب الكذب على الرسول.

أمّا الموقف الثاني فهو يؤرخ بداية الوضع بوقوع الفتنة أي في النصف الثاني من خلافة عثمان بعدما انقسم المسلمون شيعا. وهذا التاريخ قريب من التحديد الذي ارتآه أبو زهو حين عدّ سنة 41هـ بداية الكذب على الرسول من أتباع عبد الله بن سبأ[3] اليهودي.

في حين أنّ الموقف الثالث يؤخّر بداية الوضع في الحديث إلى الثلث الأخير من القرن الأول الهجري لينزه النبوة ومرحلة الصحابة من هذه الظاهرة[4].

ونستخلص إذن أنّ الوضع لم يصبح ظاهرة بارزة إلاّ بعد الخلاف والانصداع الذي حدث للجماعة الإسلاميّة إِثر مقتل عثمان واستيلاء الأمويّين على السلطة. فقد استخدم الحديث سلاحا مذهبيا يقول ابن قتيبة: «وتعادى المسلمون وأكفر بعضهم بعضا وتعلّق كل فريق منهم لمذهبه بجنس من الحديث»[5]. وهكذا فإنّ الأغراض

---

(1) صنّف في هذا الحديث الحافظ أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب الطبراني (ت 360هـ) كتابا وسمه بـ«طرق حديث من كذب عليّ متعمّداً» ط1، بيروت 1990. وقد ذكر الحديث برواياته عن ستين صحابيا. (فنسنك 5/ 557).

(2) الشافعي، الرسالة، ص400.

(3) محمد محمد أبو زهو، الحديث والمحدّثون، بيروت، 1984، ص480.

(4) عمر فلاتة، الوضع في الحديث، ط1، بيروت، دمشق، 1981، 1/ 203 ـ 204.

(5) أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، ص2.

السياسية تعتبر من أهمّ الدوافع إلى الوضع لترجيح كفّة فرد أو أسرة يتعصّب لها واضع الحديث لذا برزت أحاديث تفضل أبا بكر على جميع الصحابة ونشأت في الاتجاه المقابل أحاديث تفضل عليا عليهم وأخرى تفضل عليهم عمر بن الخطاب. وفي هذا السياق يقرّر ابن عرفة أنّ أكثر الأحاديث الموضوعة في فضائل الصحابة افتعلت في أيّام بني أميّة تقربا إليهم بما يظنون أنّهم يرغمون به أنوف بني هاشم[1].

وقد ركز أبورية على موالاة أبي هريرة للأمويين فقد قدّم لهم السند النظري لصرف الناس عن معاداتهم وعمل على نشر أحاديث في فضل آل أبي العاص وبني أميّة ومن قول الرسول: «إن الله ائتمن على وحيه ثلاثة: أنا وجبريل ومعاوية»[2].

وفي هذا الإطار نجد تنافسا حادا بين الباحثين المحافظين الذين يبرئون أهل السنّة والجماعة ورواة الحديث من الوضع متّهمين في المقابل الأطراف غير السنية التي ساهمت في عمليّة الوضع وبين الباحثين الشيعة فقد أحصى أحد كتاب الإمامية أسباب الوضع في الحديث فوجد أن أوّلها وأهمّها ارتبط بمقاومة حديث غدير خمّ الذي حضره حسب قوله مائة وثمانون ألفا من الصحابة، فوضعت الأحاديث التي تجعل الإمامة شورى وتنكر أنّ الله قد خصّ بني هاشم بالنبوّة والإمامة، وبعد ذلك أورد خمسة عشر سببا آخر أكّد فيها على دور بني أميّة وبني العباس في انتشار الأحاديث الموضوعة[3].

وتعدّ الخلافات الكلاميّة والفقهيّة والصراع بين مدرسة الرّأي ومدرسة الحديث من أهمّ العوامل الدينية التي دفعت إلى الوضع في الحديث. فقد اختلف علماء الكلام في القدر أو الجبر والاختيار، فأجاز قوم لأنفسهم أن يؤيّدوا مذهبهم بأحاديث يضعونها ينصون فيها حتى على التفاصيل الدقيقة التي ليس من عادة الرسول التعرّض إليها[4].

كما عرف الفقه هذه الظاهرة وبرزت أحاديث لتأكيد الفروع الفقهيّة، وفي هذا

---

(1) أحمد أمين، فجر الإسلام، ط11، بيروت، 1975، ص213.

(2) محمود أبورية، أبو هريرة شيخ المضيرة، ص230، وانظر نص الحديث بألفاظ مشابهة. ابن كثير، البداية والنهاية، 8/ 120.

(3) محسن عبد الناظر، مسألة الإمامة والوضع في الحديث عند الفرق الإسلاميّة، ص39، نقلا عن حسن عماد زاده، سرّ تفوق الشيعة (بالفارسية)، ص133.

(4) أحمد أمين، فجر الإسلام، ص214.

السياق يذكر ابن خلدون أن الأحاديث التي رواها أبو حنيفة بلغت سبعة عشر حديثا أو نحوها[1] بيد أنّ كتب تلاميذه تجاوزت هذا العدد. وقد تجسّم توظيف الحديث في الفقه في الصراع الذي جرى بين أهل الرأي وأهل الحديث.

ولئن كانت مدرسة الرّأي التي كان مركزها بالعراق مقلّة في رواية الحديث، متشددة في شروط الأخذ به، فإنّ مدرسة الحديث بالحجاز كانت متساهلة في شروط الأخذ بالحديث، تعتدّ به حتى إن كان ضعيفا وتقدّمه على الرّأي.

واعتبرت هذه المدرسة سببا غير مباشر لوضع الحديث فقد رأى قوم من مؤيّديها أنّ هناك مسائل كثيرة لم يرد فيها نصّ ورأوا أعلام مدرستهم لا يقدمون على الرّأي فوضعوا الأحاديث الكثيرة لسدّ هذه الثغرة منها «من حفظ من أمتي أربعين حديثا لقي الله يوم القيام فقيهاً عالماً» وقد انتقد هذا الحديث واتّهمت بأنّه موضوع لأنّ إسناده كله ضعيف[2].

والملاحظ أنّ المدارس الفقهيّة سارت على خطى مدرسة الحديث فبلورت أراءها الشخصيّة والفقهيّة في أحاديث نسبت إلى النبي. لكنّها وإن تصدّت لمدرسة الحديث بقوّة في البداية وشغلت مناقشة حجية أحاديث الرسول في مقابل أخبار المدارس الجانب الأكبر من القرن الثاني الهجري فالغلبة في النهاية كانت للمحدّثين[3]. ولعلّ الكمّ الهائل من الأحاديث ذات المضمون الفقهي نتيجة منطقية للضغط الكبير الذي مارسه المحدّثون على المدارس الفقهية لذا فهذه الأحاديث لا يمكن الوثوق بها[4].

وهذا النزاع بين مدرسة الحديث ومدرسة الرأي يفسّر لنا ما نراه في الكتب من تناقض بين الأحاديث، فقد رويت مثلا عن أبي بكر وعمر وابن مسعود أخبار في العمل بالرأي وفي ذمّه في الآن ذاته[5].

وفضلاً عن ذلك وجدت عوامل أخرى ساهمت في تأكيد ظاهرة الوضع مثل دور

---

(1) ابن خلدون، المقدمة، ص796.
(2) ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، 1/ 43 ـ 44.
(3) انظر د. م. إ. (ط2 بالفرنسية) فصل «أهل الحديث» لشاخت، 1/ 168.
(4) شاخت، Introduction، صص 37 ـ 38.
(5) أحمد أمين، المرجع المذكور، ص244.

الزهاد والصالحين في وضع أحاديث فضائل السور ودور القضاة[1] والإسرائيليات والزندقة والتقرب إلى الحكام.

ومن نتائج ظاهرة الوضع بروز عدّة مواقف من الأحاديث بعضها يكتفي بالحذر وبعضها الآخر يردّ الأخبار كلّها. ويبدو أنّ هذا الموقف كانت تتبنّاه فئة كبيرة مما حدا بالشافعي إلى تخصيص فصل طويل وسمه بـ«باب حكاية قول الطائفة التي ردّت الأخبار كلّها» وضمّنه كتابه «جماع العلم».

وقد أثبت فيه الشافعي مواقف المنكرين : :قال لي قائل ينسب إلى العلم بمذهب أصحابه : قد وجدتك ومن ذهب مذهبك لا تبرئون أحدا لقيتموه وقدّمتموه في الصّدق والحفظ ولا أحدا لقيت ممن لقيتم من أن يغلط وينسى ويخطئ في حديثه بل وجدتكم تقولون لغير واحد منهم أخطأ فلان في حديث كذا ووجدتكم تقولون لو قال رجل لحديث أحللتم به وحرّمتم من علم الخاصّة لم يقل هذا رسول الله صلّى الله عليه وسلّم إنّما أخطأتم أو من حدّثكم، لم تستتيبوه ولم تزيدوه على أن تقولوا له بئسما قلت. أفيجوز أن يفرّق بين شيء من أحكام القرآن وظاهره واحد عند من سمعه بخبر من هو كما وصفتم فيه وتقيمون أخبارهم مقام كتاب الله وأنتم تعطون بها وتمنعون بها؟ «قال لا أقبل منها شيئا إذا كان يمكن فيها الوهم ولا أقبل إلاّ ما أشهد به على الله كما أشهد بكتابه الّذي لا يسع أحدا الشّكّ في حرف منه أو يجوز أن يقوم شيء مقام الإحاطة وليس بها»[2].

وقد عرض صاحب الرّسالة موقفا آخر يندرج من تبنّاه ضمن الطّائفة الّتي ردّت الأخبار : «وقال غيره: ما كان فيه قرآن يقبل فيه الخبر. فقال بقريب من قوله فيما ليس فيه قرآن»[3].

لقد انتهى الشّافعي إثر مناقشة أطروحات هذه الفئة الّتي خصّص لها فصلاً موسوماً بـ «الخطأ والضلال لا زمان لمن ردّ الأخبار» إلى تكفير من ينكر السنّة أصلا ثانيا بعد القرآن الّذي صرّح بضرورة اتّباع الرّسول وطاعته. واتّخذ ابن حزم موقفا

---

(1) انظر دراسة مفيدة عن هذه المسألة أنجزها: Juynboll: Muslim Tradition Cambridge, 1983.

(2) الشّافعي، جماع العلم، ص14.

(3) المصدر نفسه، ص28.

مماثلا حين نصّ على أنّه لو قال شخص «لا نأخذ إلا ما وجدنا في القرآن لكان كافرا بإجماع الأمّة»[1]. وإن كنّا لا نعرف أسماء بعض رجال تلك الطائفة التي أنكرت الأخبار جملة[2] لأنّ أطروحاتهم قد سكت عنها الفريق المتغلّب، فإنّ الشافعي ألمع إلى أنّهم من أهل الكلام وحدّد جملة من الأسباب التي دفعتهم إلى موقفهم بعضها مذهبي وبعضها الآخر سياسي.

يقول الشافعي : «ثمّ تفرّق أهل الكلام في تثبيت الخبر عن رسول الله تفرّقا متباينا. . . أمّا بعضهم فقد أكثر من التقليد والتخفيف من النظر والغفلة والاستعجال بالرياسة»[3].

ومع أنّ الفكر السنّي غيّب الحديث عن موقف إنكار الأخبار كلّها في عصر الشافعي نجد من ألمع إلى ذلك مثل البغدادي (ت 429هـ) في كتابه «أصول الدين» حيث صرّح «أنّ الخوارج أنكروا حجّة الإجماع والسّنن الشرعيّة وزعموا أنّه لا حجّة في شيء من أحكام الشريعة إلا من القرآن ولذلك أنكروا الرجم والمسح على الخفّين لأنّهما ليسا في القرآن. . . ».

كما حكى موقف الروافض الشيعة الذين قالوا «لا حجّة اليوم في القياس والسنّة ولا في شيء من القرآن لدعواهم وقوع التحريف فيه من الصحابة وقد زعموا أنّ الحجّة إنّما هو قول الإمام الذي ينتظرونه»[4].

وقد حمل الشاطبي على هذه الطائفة معتبرا أنّ الاقتصار على الكتاب رأي قوم لا خلاق لهم خارجين عن السنّة إذ عوّلوا على أنّ الكتاب فيه بيان كلّ شيء فاطرحوا أحكام السنّة»[5].

ويظهر أنّ مواقف إنكار السنّة أصلا من أصول الفقه قد تواصلت عبر القرون مما دفع السيوطي (ت 911هـ) إلى تأليف كتاب وسمه بـ«مفتاح الجنّة في الاحتجاج بالسنّة»

---

(1) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، 2/ 79 ـ 80.

(2) قدم رضوان السيّد احتمال أن يكون من بينهم ضرار بن عمر والغطفاني وعماد بن سليمان والنظام وحفص الفرد. وقد كانوا قريبين من المعتزلة ومعاصرين للشافعي لكنّ ذلك ليس مؤكّدا.

(3) الشافعي، جماع العلم، ص12.

(4) البغدادي، أصول الدين، ط1، استانبول، 1928، ص19.

(5) الشاطبي، الموافقات، 4/ 17.

ردّ فيه على رافضيّ أنكر حجيّة السنّة في عصره «وإنّ ممّا فاح ريحه في هذا الزمان أنّ قائلا رافضيا زنديقا أكثر من كلامه أنّ السنّة النبويّة والأحاديث المرويّة لا يحتجّ بها وأنّ الحجّة في القرآن خاصّة»[1].

ويرجع أصل هذا الرأي في نظر السيوطي إلى الزنادقة وطائفة من غلاة الرافضة، وهو يذكر أنّ أهل هذا الرّأي كانوا موجودين بكثرة في زمن الأئمّة الأربعة فمن بعدهم وأنّ هؤلاء الأئمّة وأصحابهم تصدّوا في دروسهم ومناظراتهم ومؤلفاتهم للردّ عليهم. لكنّ بعض مؤرّخي التشريع الإسلامي في العصر الحديث ذهبوا في تحديد هويّة الطائفة التي أنكرت السنّة مذهبا مغايرا للتّحديدات القديمة. فقد انطلق محمد الخضري من تصريح الشافعي أنّ منكر الأخبار ينسب إلى البصرة ـ وقد كانت آنذاك مركزا للحركة الكلامية والاعتزالية ـ ومن كتاب ابن قتيبة (ت 276هـ) «تأويل مختلف الحديث» الذي ركّز على الإجابة عن الأحاديث التي زعم المتكلّمون أنّها متناقضة أو أنّها تناقض القرآن ليستنتج أنّ غارة شعواء شنّت في العصر الشافعي أو قبله بقليل من المتكلّمين على أهل السنّة وتحديدا من المعتزلة[2].

وقد سعى باحث سلفي معاصر إلى نفي «التهمة» عن المعتزلة وتحميلها للروافض مستندا إلى ابن حزم الذي نسب إنكار حجية السنّة إلى بعض غالية الروافض[3].

لكن التحقيق في قولة ابن حزم في كتابه الإحكام يوضّح أنّ الاستشهاد بها في غير موضعه لأنّ ابن حزم يتطرّق إلى غلاة الرّوافض الذين خالفوا بقيّة الفرق الإسلامية في وجوب الأخذ بما في القرآن في حين أنّه لا يذكر مطلقا السنّة[4].

نستخلص إذن أنّ إنكار حجيّة السنّة يعدّ موقفا متجذّرا في تراثنا الإسلامي ظهر منذ زمن الأئمّة الأربعة وهو ما ينفي أن تكون حجيّة السنّة بمنزلة البديهي فلا ريب أنّ الضمير الإسلامي لم يقتنع بهذه البداهة إلاّ بعد قرون من انتصار مدرسة الحديث التي

---

(1) السيوطي، مفتاح الجنّة في الاحتجاج بالسنّة، ط1، بيروت 1987، ص14.

(2) محمد الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، ط1، بيروت 1988، صص 124-125. وانظر موقفا مماثلاً: محمد يوسف موسى، تاريخ الفقه الإسلامي، عصر نشأة المذاهب، 2/ 104. وراجع: محمد السايس عبد اللطيف السبكي، محمد يوسف البربري، تاريخ التشريع الإسلامي، مصر 1936، ص202. ومصطفى السباعي، السنّة ومكانتها في التشريع الإسلامي، ط4، بيروت ـ دمشق 1985، ص143 ـ 148 ـ 149.

(3) محمد عبد الغني عبد الخالق، حجية السنّة، ص268.

(4) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، 1/ 92.

فرضت الاعتماد على السنّة بصفتها أصلاً ثانياً من أصول التشريع الإسلامي بعد القرآن لكنّ العصر الحديث قد برز فيه خلف للسّلف الذين أنكروا حجيّة السنّة واستعادوا أطروحتهم الأساسيّة المتمثّلة في الاعتماد على القرآن وحده واعتبار أنّ المسلمين غير محتاجين إلى السنّة وأطلقوا على أنفسهم اسم القرآنيّين»[1].

أ ـ القرآن مصدر حجية السنّة

لقد استدلّ منكرو حجيّة السنّة على أنّ القرآن نزل تبيانا لكلّ أمر وكانت خلاصة ردّ الشافعي أنّ القرآن لم يأت بكلّ شيء من ناحية وفيه الكثير مما يحتاج إلى بيان من ناحية أخرى، وتستوي في ذلك العبادات والمعاملات، ولا يقوم بذلك إلا الرسول بحكم رسالته التي عليه أن يؤديها.

ويعتبر الشافعي أنّه لو رددنا السنّة كلّها لصرنا إلى أمر عظيم لا يمكن قبوله يتمثّل في أنّ من يأتي بأقلّ مما يسمّى صلاة أو زكاة فقد أدّى ما عليه ولو صلّى ركعتين في كلّ يوم أو أيّام إذ له أن يقول ما لم يكن فيه كتاب الله فليس على أحد فيه فرض ولكنّ السنّة بيّنت لنا عدد الصلوات في اليوم وكيفياتها والزكاة وأنواعها ومقاديرها والأموال التي تجب فيها.

وإذا كان جليّاً أنّ موقف إنكار حجيّة السنّة لم تكن له حظوظ في الانتشار والقبول لأنّ الدين كمؤسّسة اجتماعيّة لا يسمح بهذه الحرية المطلقة ويقتضي وضع ضوابط تستند إلى حجّة أصوليّة فكانت السنّة تلك الحجّة[2] فما هي المستندات النظرية التي بُني عليها الموقف المدافع عن حجية السنّة؟

يمكن أن ننطلق من موقف الشافعي فالقارئ لكتاباته يكاد يجزم أنّ تأسيس المشروعيّة الدينية للسنّة بوصفها مصدرا ثانيا للتشريع أحد الهموم المركزية لمشروعه الفكري إن لم يكن همّه الأساسي لذا ينبغي أن نستحضر خفايا اللقب الذي أطلق عليه وهو «ناصر السنّة» فهو يوحي بحصول صراع بين منتصرين للسنّة ومنكرين لها أو لأقسام منها انحاز فيه الشافعي إلى فريق مؤيّدي السنّة.

---

(1) من أبرز هؤلاء محمد توفيق صدقي الذي نشر آراءه في مجلّة المنار (السنة 9، العدد 7 والعدد 12) تحت عنوان «الإسلام هو القرآن وحده».

(2) عبد المجيد الشرفي، حدود الاجتهاد عند الأصوليين، المرجع المذكور، صص 41 ـ 42.

وقد كان هذا التّأييد فكريا ونظريا تمثّل في بناء حجيّة السنّة على الأصل الفقهي الأوّل: القرآن، بواسطة أدلّة منتزعة من منطوقه أو مفهومه. ونلاحظ أنّ القرآن حاضر في كلّ أنحاء الرسالة حيث استشهد بـ220 آية، وبمجموعة من الأحاديث النبوية تبلغ مائة حديث.

توضّح هذه الأرقام منهج الشافعي الذي يعتمد أساسا على مدوّنة نصّية ناجزة ومغلقة على ذاتها هي القرآن والحديث.

ويمكن أن يتّضح تعامل الشافعي مع الخطاب القرآني من منظور فقهي قانوني من خلال نصّه على أنّه «ليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلاّ وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها»[1].

وقد أصبح هذا المبدأ منذ القرن الثالث مسلّمة قبلها الضمير الإسلامي دون مناقشة باعتبار أنّ الإسلام يقتضيها، وانضمّ خلافها إلى ميدان «غير المفكّر فيه» دون وعي بأنّ المرحلة التاريخية التي وضع فيها ذلك المبدأ هي التي فرضته وأنّ اختلاف العصر والظروف التاريخية وتطور العقليات يمكن أن يؤدّي إلى إقرار مبدأ مغاير[2].

لقد حرص الشافعي كلّ الحرص على تثبيت حجيّة سنّة النبي وحدها فارتكز على القرآن باعتباره النصّ التأسيسي الأكثر قداسة وتأثيرا في نفوس المسلمين واحتجّ من أجل دعم رأيه بالآيات التي تفرض على كلّ مؤمن صراحة الإيمان بالرسول مقترنا بالإيمان بالله وطاعة الرسول. لذلك كرّس ثلاثة أبواب في الرسالة تدلّ من خلال عناوينها على محتواها، الأوّل هو «بيان فرض الله في كتابه اتّباع سنّة نبيّه» والثاني «باب فرض الله وطاعة رسول الله مقرونة بطاعة الله ومذكورة وحدها» أما الثالث فهو «ما أمر الله من طاعة رسول الله». وإذا كان الباب الأوّل يحتوي على تسع آيات فالثاني والثالث يشتمل كل منهما على أربع آيات.

وانطلق صاحب الرسالة في الباب الأول من بيان أهميّة الرسول التي يستمدّها من فرض الله في كتابه اتّباع سنّته وطاعته وتحريم عصيانه وقرن الإيمان به بالإيمان

(1) الشافعي، الرسالة، ص20.
(2) عبد المجيد الشرفي، حدود الاجتهاد عند الأصوليين والفقهاء، المرجع المذكور، ص37.

بالرسول «وضع الله رسوله من دينه وفرضه وكتابه الموضع الذي أبان جلّ ثناؤه أنّه جعله علما لدينه بما افترض من طاعته وحرّم من معصيته وأبان من فضيلته بما قرن من الإيمان برسوله مع الإيمان به»[1].

وقد وقع الشافعي في استشهاده بالآية الأولى في خطأ نبّه إليه محقّق الرّسالة. فالآية التي ذكرها الشافعي وهي «فآمنوا بالله ورسله ولا تقولوا ثلاثة»[2]. ليست في موضع الدّلالة على ما يريد لأنّ الأمر فيها بالإيمان بالله وبرسله كافّة. ووجه الخطأ من الشافعي أنّه ذكر الآية بلفظ «فآمنوا بالله ورسوله» بإفراد لفظ الرسول وهكذا كتبت في أصل الربيع وطبعت في الطبعات الثلاث من الرسالة وهو خلاف التلاوة وليس هو من خطأ في الكتابة من الناسخين بل هو خطأ علمي انتقل في ذهن المؤلف من آية إلى أخرى حين التأليف[3].

ويورد الشافعي إثر هذه الآية عددا من الآيات متشابهة الألفاظ تربط سيادة الرسول ومشروعيّته بسيادة الكتاب والحكمة. وتأكيد القرآن على هذا الأمر يبرهن لنا إلى أيّ مدى كان فيه المكيون قد بقوا متحفظين إزاء الدعوة ومناهضين لها. لكنّ هذه الملابسات التاريخية لا تجد اهتماماً من لدن الشافعي الذي يبادر إلى المطابقة بين الحكمة القرآنية وسنّة الرسول. وتستمرّ برهنته من القرآن بالآيات الداعية إلى طاعة الرسول «وأطيعوا الله والرسول لعلكم ترحمون»[4].

لقد قرئت هذه الآيات دونما صعوبة من أجيال المؤمنين طيلة قرون واعتبرت واضحة الدلالة غير محتجّة إلى تأويل. وهذا التسطيح للخطاب الديني المتعدد المعاني واختزاله إلى مستوى الحرفيّة الظاهريّة أو المفهومية الآحادية الجانب أمر واضح في طريقة معالجة الشافعي للآيات التي اختارها من أجل تأسيس مفهوم الحجيّة[5].

إنّ الشافعي بترسيخه المحاجّة القانونيّة المطبّقة على النصوص القطعية من قرآن وحديث يقطع هذه النصوص عن بيئتها الأصليّة التي ظهرت فيها وعن الحاجات العابرة

(1) الشافعي، الرسالة، ص73.
(2) سورة النساء، الآية: 171.
(3) انظر هامش الرسالة، ص74.
(4) سورة آل عمران، الآية: 132.
(5) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، المرجع المذكور، ص79.

الخاصّة بزمنه في الآن ذاته، وهو إذ يفعل ذلك يحطّ من قيمة الاجتهادات الشخصيّة من رأي واستحسان.

إن اعتماد الشافعي على القرآن والحديث سلطة مرجعيّة يخبر عن صراع فكريّ بين أهل الرّأي وأهل الحديث حول مدى فعاليّة النصوص الدينية فبينما كان أهل الحديث يدافعون عن «حاكميّة» النصوص وشمولها لكلّ مجالات النشاط البشري كان أهل الرأي يدافعون عن العقل متمثّلا في إدراك المصالح المرسلة وفي الاستحسان والاستصلاح.

لقد كان الفريقان يتنافسان من أجل السيطرة على الذّاكرة الجمعية ففريق يريد لهذه الذاكرة أن تعتمد على مرجعيّة النصوص فتتحوّل إلى ما يشبه القوّة الحافظة التي تعتمد على قانون الاستدعاء وفريق آخر يريد لها اعتماد مرجعيّة العقل فتصبح الذاكرة بمثابة القوّة المفكّرة التي تعتمد على فعالية الاستنباط والاستدلال[1].

هكذا اختار الشافعي أن يكون في خدمة تيّار النقل وأعلن عن اختياره هذا منذ مقدمة رسالته فقد بناها على آيات قرآنية انتقاها لتكون تمهيدا ومدخلا لما يريد بيانه وهو بذلك يرجع إلى طريقة السلف وأهل الحديث بعد أن غادر صفوف أهل الرّأي وكان قضّى بينهم مدّة[2].

وكان قوام هذا المنهج السلفي الانطلاق من النصّ القرآني ومحاولة فهمه في حقله التداولي أي داخل المجال المعرفي البياني الذي يتحرّك فيه العقل العربي على عهد النبي وصحابته. لقد وضع الشافعي أصوله على هدى من منطق اللغة العربيّة لا المنطق اليوناني وغابت عن رسالته المسائل الكلامية أو الفلسفيّة. وتؤكّد الأقوال المنقولة عنه في عداء الكلام والمتكلّمين سلفيّته وأولويّة النقل على العقل عنده[3].

وهكذا بنى الشافعي مشروعية السنّة على الآيات القرآنية الّتي تدعو صراحة إلى الإيمان بالرّسول وطاعته إلى جانب الإيمان بالله وطاعته لكنّه أسّسها كذلك اعتمادا على تأويل بعض الآيات كما سبق أن رأينا في تأويله كلمة الحكمة في الآيات المشتملة

---

(1) نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية، المرجع المذكور، ص58.

(2) محمد عبد الجابري، تكوين العقل العربي، ط3، الدار البيضاء، 1987، ص116.

(3) انظر المرجع المذكور: George Makdisi: the juridical theology of Shafi'i, p41.

على عبارة «الكتاب والحكمة» بأنّها تعني السّنّة وتأويل العصمة بأنّها انعدام الخطأ مطلقا.

لم يكن هذا التّأسيس النّظري لحجّيّة السّنّة بمعزل عن الغايات المذهبيّة والعملية الّتي رمى إليها الشّافعي. ولنلاحظ أنّ الرّسالة تستمدّ أهمّيتها ومغزاها إلى حدّ كبير بما تمحوه وتحذفه أكثر ممّا تثبّته وتنصّ عليه.

فممّا تنطق به الرّسالة دفاع صاحبها عن نقاء لغة القرآن من الألفاظ غير العربيّة، وإذا علمنا أنّ اللّغة العربيّة الّتي كانت سائدة في عصر الشّافعي هي لغة قريش الّتي ثُبّتت دون لهجات القبائل الأخرى بناء على أوامر الخليفة الثّالث عثمان أمكننا أن نفهم أنّ خلفيّة دفاع الشّافعي عن اللّغة العربيّة رغبته في نقاء لغة قريش وتأكيد هيمنتها على لغات اللّسان العربي وعبّر الشّافعي عن انحيازه للقرشيّة بطرائق متعدّدة ذلك أنّه يحتفي احتفاء خاصّا بالمرويّات الّتي تؤكّد فضل قريش على النّاس كافّة[1] وأهمّ صور التّعبير عن هذا الانحياز أنّه الفقيه الوحيد من فقهاء عصره الّذي تعاون مع العبّاسيين مختارا راضيا خاصّة بعد أستاذه مالك بن أنس. وسعى الشّافعي إلى العمل مع العبّاسيّين فانتهز فرصة قدوم والي اليمن إلى الحجاز وجعل بعض القرشيّين يتوسّطون له ليلحقه بعمل فأخذه الوالي معه وولاّه عملا بنجران[2].

وقد كره الشّافعي من العبّاسيّين تعصّبهم للفرس وتخلّيهم عن العرب، وإثر تولّي المأمون الخلافة سنة 189هـ رحل الشّافعي إلى مصر عام 199هـ وكان اختيار مصر بالذّات لأنّ واليها في ذلك الوقت كان قرشيّاً هاشميّاً[3].

إنّ انتصار الشّافعي للسنّة يمكن أن يفسّر إذن بمحاولته التّصدّي للمتكلّمين وخاصّة منهم المعتزلة الّذين تبنى المأمون بعض أطروحاتهم. فهذا المذهب بتحكيمه العقل قد هدّد وجود السنّة ورجالها. كما يمكن أن يفسّر بإرادته تواصل السّلطة العربية القرشيّة الّتي بدأها الرّسول العربي القرشي وتواصلت بعد الخلفاء الأربعة على أيدي الأمويّين العرب القرشيّين ولكنّ النظام العبّاسي الجديد الّذي برز سنة 132هـ حاد عن

(1) انظر مسند الشّافعي على هامش كتاب الأمّ، 6/ 226 ـ 227.
(2) محمّد أبو زهرة، الشّافعي، حياته وعصره وآراؤه الفقهيّة، ط 2، القاهرة، (د.ت): ص20.
(3) المرجع نفسه، صص 26 ـ 27.

هذا الطّريق: طريق العروبة والقرشيّة والمنحى السّلفي المحافظ الّذي يحتكم إلى النّص لا إلى العقل وينفر من التّفكير المنطقي الاعتزالي. ومن هنا كان لجوء الشّافعي إلى تأسيس حجّيّة السّنّة على النّص المقدّس والتّسامي بها إلى منزلة الوحي القرآني.

إنّ عمله هذا في حقيقته مظهر لانحيازه في الصّراع الّذي دار بين أهل الحديث وأهل الرّأي إلى الفريق الأوّل الّذي كانت عنايته بتوصيل الأحاديث ونقل الأخبار وبناء الأحكام على النّصوص دون الرّجوع إلى القياس الجليّ أو الخفيّ ما وجدوا خبرا أو أثرا يقول الشّافعي «إذا قد وجدتم لي مذهبا ووجدتم خبرا على خلاف مذهبي فاعلموا أنّ مذهبي ذلك الخبر»[1].

ويظهر أنّ حجّيّة السنّة لدى الأصوليّين إثر ما قام به الشّافعيّ أصبحت بديهيّة وضرورة دينيّة لذا لا نجد من يخصّص لهذه المسألة مباحث مطوّلة بل إنّ بعض الأصوليّين سكت عن هذا الأمر وتطرّق مباشرة إلى المباحث التّقليديّة الأصوليّة الّتي يندرج درسها ضمن الأصل الثّاني : السّنّة، ويمثّل هؤلاء أبو الوليد الباجي. إلاّ أنّ ابن حزم شذّ عن الأغلبيّة بتخصيصه سبع صفحات في صدر الباب الحادي عشر من الجزء الأوّل من الإحكام[2] لإيراد الآيات التي تؤصّل حجية السنّة دون أن يتطرق إلى أيّ مستند نقلي أو عقلي آخر غير القرآن. ونرجح أن يكون عصره قد شهد من ينكر حجية السنّة على غرار ما كان الشافعي شاهدا عليه في وقته يقول ابن حزم «وصحّ بما ذكرنا بطلان قول من ضرب القرآن بعضه ببعض أو ضرب الحديث الصحيح بعضه ببعض أو ضرب القرآن بالحديث بعضهما ببعض»[3].

وما قاله ابن حزم ليس سوى متابعة لما ذكره الشافعي وتأكيد له فالسنّة تستمدّ حجيتها من القرآن :لما بينا أن القرآن هو الأصل المرجوع إليه في الشرائع نظرنا فوجدنا فيه إيجاب طاعة ما أمرنا به رسول الله صلى الله عليه وسلم»[4].

ووسيلة ابن حزم في صياغته النظرية لحجية السنّة هي التّأويل: تأويل النصّ

---

(1) الشّهرستاني، الملل والنّحل، 1/ 206 ـ 207.

(2) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، الباب الحادي عشر «في الكلام في الأخبار وهي السّنن المنقولة عن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم»، 1/ 93 ـ 99.

(3) المصدر نفسه، ص96.

(4) المصدر نفسه، ص93.

القرآني بما يراد له أن ينطق به وهكذا يستنتج من الآية ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْۖ﴾[1] أنّها تبيّن المصادر الشرعيّة الثلاثة أو أصول الفقه وهي الكتاب والسنّة والإجماع ثم قال تعالى: ﴿وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ﴾ فهذا ثان (أي أصل ثان) وهو الخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم»[2]. ويستنتج كذلك أنّ كلام الرسول وحي من عند الله مثل القرآن. ويصل إلى أن القرآن والخبر الصحيح بعضهما مضاف إلى بعض وهما شيء واحد في أنّهما من عند الله تعالى وحكمهما حكم واحد في باب وجوب الطاعة لهما»[3].

ومن نتائج هذه التسوية بين القرآن والسنّة في المصدر والطبيعة والحكم القول بالتجانس بينهما وغياب التعارض الذي تطرق إليه البعض. وتقف خلف دفاع ابن حزم المستميت عن حجية السنّة انتماءاته السياسية والفكرية، ففي المستوى السياسي كان ابن حزم ابن أسرة مناصرة لبني أميّة متمسكة بحقّهم في السلطة لطول ما اتّصل رجالها بخلفائهم وإقامتهم في خدمتهم. وكان ابن حزم أحد أنصار الخلافة الأمويّة بالأندلس، وإذا كان شهد سقوط هذه الخلافة فإنّه ربط خلاص الأندلس بعودة الأمويين وانتهى إلى بلورة نظرية في الإمامة والسياسة أساسها التمجيد النظري والفقهي للمروانيين ومحاولة إضفاء الشرعيّة الدينية غير الزمانية على وضع زماني ظرفي[4]. وعلى غرار الشافعي ينحاز ابن حزم إلى القرشيّة ويعتبر أنّ من شروط الإمام أن يكون قرشيا ولا تحلّ الخلافة لغير قرشي ولو كان حليفا لهم ولا تحلّ لمولى لهم ليس أبوه منهم.

إنّ هذا التوجّه الذي رأينا بعض مظاهره يعود في وجه من وجوهه إلى أنّ الأمويّين كانوا يمثّلون العصر الذهبي للأندلس مقارنة بمأسويّة عصر ملوك الطوائف الذي عايشه ابن حزم، فقد أقام الأمويّون دولة موحدة وسلطة مركزية وقضوا على الفوضى السياسيّة. وهذه الإيجابيّات تغطي نواقصهم التي يدركها ابن حزم جيّدا لذلك لم يسحب الشرعيّة عن خلافتهم.

إنّ بين ابن حزم والشافعي عدّة روابط فابن حزم كان شافعيا ثمّ انتقل إلى

---

(1) سورة النساء، الآية: 59.
(2) ابن حزم، الإحكام، ص93.
(3) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
(4) سالم يفوت، ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس، المرجع المذكور، ص62.

الظاهريّة وكلاهما موال للأمويّين العرب. وقد فعل الشافعي ذلك مواجهة للفرس والشعوبيّة المتصاعدة وفعل ابن حزم ذلك لمواجهة أخطار ملوك الطوائف والبربر والمسيحيين.

كما أنّ كليهما يسعى إلى بلورة المشروع الفكري والثقافي للدولة الأمويّة فالانتصار للسنّة هو في عمقه انتصار للرسول العربي القرشي الهاشمي لذلك حمل الأمويّون ومن دار في فلكهم لواء الذود عن حجية السنّة.

لقد تشبث ابن حزم كذلك على غرار الشافعي بعقيدة السلف ورفض إشكاليات علم الكلام واجتهد في الدفاع عن رؤية ظاهريّة تقدم النص المنقول حجّة أولى في تحديد الأحكام تدعم بالإجماع «جاء النص ثم لم يختلف فيه مسلمان في أن ما صحّ عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنّه قاله ففرض اتّباعه. . .»[1].

وقد استلهم الغزالي نتائج بحث الشافعي وابن حزم في حجية السنّة ليقرّر على شاكلتهما أنّ قول الرسول حجّة لاعتبارات ثلاثة أوّلها عقلي هو دلالة المعجزة على صدق الرسول والثاني نقلي وهو أمر الله إيّانا باتّباع الرسول والثالث يتمثّل في عصمة الرسول من الخطأ في التبليغ، والعصمة دليل عقلي مؤسّس على تأويل الآية القرآنية ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ﴾[2].

ويبدو الغزالي أكثر تريّثا ممّن سبقه في معالجة مسألة حجيّة السنّة لأنّه يصرّح : أنّ قول رسول الله صلى الله عليه وسلم حجة على من سمعه شفاها فأمّا نحن فلا يبلغنا قوله إلا على لسان المخبرين إما على سبيل التواتر أو بطريق الآحاد»[3].

وتخبر هذه القولة عن احتراز الغزالي إزاء ما وصلنا من السنّة عن طريق التواتر أو الآحاد فهو لا يرقى إلى حجيّة السنّة التي استمع إليها مشافهة.

ولئن اعتمد الغزالي على القرآن لتأسيس مشروعيّة اتّباع سنّة النبي فهو لا يميل مثل الشافعي إلى تأويل العبارة القرآنية الكتاب والحكمة بأنّها القرآن والسنّة بل يلجأ إلى آيات تتحدّث عن اتّباع الرسول وطاعة أوامره ونواهيه[4].

---

(1) ابن حزم، الإحكام، 1/ 99.
(2) سورة النجم، الآيتان 3 و4.
(3) الغزالي، المستصفى، 1/ 129.
(4) انظر : James Robson: Gazali and the sunna, Muslim world, vol XIV, n°4, oct. 1955

ويبدو تأسيس الغزالي حجية السنّة غير شاذ عن موقفه السنّي الذي تجلّى في مستويات عدّة مثل تأييده الخلافة السنيّة ضد الشيعة بواسطة مؤلفاته وانتصاره للسلاجقة السنيين ومساهمته في تركيز المذهبين الشافعي والأشعري من خلال تدريسه بالمدرسة النظامية أو من خلال تآليفه في الفقه الشافعي وأصوله.

ولم يشذّ الفقيه الأصولي الحنبلي أبو الخطاب الكلوذاني عن تقرير ما اعتبر بديهيا في الفكر السنّي فهو يصرّح بحجية السنّة «فالنبيّ سيد المؤمنين... لأنّ قوله بانفراده حجّة متوعد على مخالفتها فلا يحتاج إلى اجتماع قول غيره معه»[1].

ويمكن أن نستنتج من هذه القولة أمرين أوّلهما أنّ الكلوذاني يبني حجيّة السنّة على القرآن كما تشير إلى ذلك عبارة «متوعّد على مخالفتها» وتبدو سلفيّته بالفعل في ذكره 1187 آية في كتابه «التمهيد في أصول الفقه» حيث كان مكثرا من الأدلّة له ولمخالفيه معتنيا خاصّة بالأدلّة النقليّة من آيات وأحاديث وآثار عن الصحابة وشواهد شعريّة عن العرب وكلام أئمّة اللّغة. أمّا الأمر الثاني فهو ردّ الكلوذاني على المفهوم الشيعي للسنّة الذي يشمل أقوال الرسول وأقوال الأئمّة المعصومين وقصره حجّيّة السّنّة على قول الرّسول فحسب.

وفي هذا السّياق يعتبر الشيخ المفيد أنّ الطرق الموصلة إلى علم المشروع في الأصول ثلاثة أحدها العقل وهو سبيل إلى معرفة حجّيّة القرآن ودلائل الأخبار، والثّاني اللّسان وهو السّبيل إلى المعرفة بمعاني الكلام. وثالثها الأخبار وهي السّبيل إلى إثبات أعيان الأصول من الكتاب والسّنّة وأقوال الأئمّة[2].

وإذا كان العقل مصدر حجيّة القرآن والسنّة عند الشيخ المفيد الإمامي الشيعي فإنّه مصدر حجية القرآن والسنّة والإجماع عند القاضي عبد الجبار فهو يبيّن أن العقل أوّل الأدلّة «لأنّ به يميّز بين الحسن والقبيح ولأنّ به يعرف أنّ الكتاب حجّة وكذلك السنّة والإجماع» ويواصل تبريره لوضع العقل في صدارة الأدلّة قبل القرآن بأن الله لم يخاطب إلاّ أهل العقل. ويستخلص أنّه متى عرفنا بالعقل إلها منفردا بالإلهيّة وعرفناه

---

(1) الكلوذاني، التمهيد في أصول الفقه، 3/ 235.
(2) الشّيخ المفيد، مختصر التّذكرة بأصول الفقه، كنز الفوائد، 2/ 15.

حكيما يعلم في كتابه أنّه دلالة ومتى عرفناه مرسلا للرسول ومميّزا له بالأعلام المعجزة من الكذابين علمنا أنّ قول الرسول حجّة»[1].

وهكذا فإنّ حجيّة السنّة تصبح نتيجة لمقدّمات عقليّة، ولا شكّ أنّ هذا البرهان المنطقي يبرز تحوّل الفكر الإسلامي مع المعتزلة عن منهج السّلف الذي يحتكم إلى النصّ إلى منهج قوامه العقل لكنّه لا يهمل النّقل بصفة مطلقة فنحن نرى القاضي عبد الجبار مثلا يؤسّس الإجماع على السنّة وتحديدا على خبر عن الرسول فضلا عن تأصيله اعتمادا على العقل «وإذا قال صلى الله عليه وسلم لا تجتمع أمّتي على خطأ» و«عليكم بالجماعة» علمنا أنّ الإجماع حجّة[2].

وقد تفطّن ابن خلدون بحسّه التاريخي إلى أنّ السنّة أسّست على أيدي البشر فكان عملهم هذا تاريخياً محضاً يقول: وأمّا السنّة وما نقل إليها منها فالإجماع على وجوب العمل بما يصحّ منها كما قلناه معتضدا بما كان عليه العمل في حياته صلى الله عليه وسلم من إنفاذ الكتب والرسائل إلى النواحي بالأحكام والشرائع آمراً وناهياً[3].

وهو يقصد بالإجماع إجماع الصحابة «وأمّا السنّة فأجمع الصّحابة (رض) على وجوب العمل بما يصل إلينا منها قولا أو فعلا بالنقل الصحيح الذي يغلب على الظنّ صدقه»[4]. لكن ابن خلدون يغيّب حقيقة أنّ الإجماع كان أصلا نظريا أكثر ممّا كان حقيقة تاريخيّة ملموسة منذ عهد الخلفاء الراشدين أنفسهم، وقد اختلف في تحديده اختلافا كبيرا فقد رفضه الشيعة وأنكره الخوارج وكذلك بعض المعتزلة مثل النظام وأتباعه[5] وبديهي أنّ إنكار الإجماع مترتّب عن إنكار السنّة بصفتها أصلا ثانيا من أصول الفقه إذ لا إجماع بين المسلمين على وجوب الأخذ بالسنّة[6]. غير أنّ هذا الموقف مسكوت عنه لدى الأصوليين عموما فلا نجد مثلا في كتب الغزالي والآمدي والبزدوي وجميع من اتّبع طرقهم في التّأليف من الأصوليين تصريحا ولا تلويحا بأنّ في

(1) القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص139.
(2) المصدر نفسه، ص139.
(3) ابن خلدون، المقدمة، ص814.
(4) المصدر نفسه، صص 812 ـ 813.
(5) عبد المجيد الشرفي، الإسلام والحداثة، المرجع المذكور، ص164.
(6) محمد توفيق صدقي، الإسلام هو القرآن وحده، المرجع المذكور، ص914، نقلا عن عبد المجيد الشرفي، المرجع نفسه، ص165.

ثبوت حجية السنّة جملة خلافا، لذا نجد الشوكاني يستخلص أنّ ثبوت حجيّة السنّة ضرورة دينيّة لا يخالف فيها إلا من لا حظّ له في دين الإسلام[1]. بيد أنّنا نلاحظ أنّ حجية السنّة لم تؤسس على القرآن فحسب بل كذلك على مبدأ نظري هو عصمة النبي.

ب ـ عصمة النبي

تعتبر عصمة النبي أحد المستندات النظريّة العقليّة الرئيسيّة التي أسّس بواسطتها الأصوليون حجيّة السنّة.

وأصل العصمة لغة المنع يقال عصمت فلانا من السوء إذا منعت حلوله به[2] ولا توجد العصمة لفظا ولا مفهوما في القرآن أو في الحديث بالرغم من استخدام مشتقات من مادة (ع ـ ص ـ م) في ثلاث عشرة آية. وقد اختلفت الفرق الإسلاميّة في تحديد مفهوم العصمة فالشيعة يحدّونها بأنّها «اللطف الذي يفعله الله (ت) فيختار العبد عنده الامتناع من فعل القبيح»[3]. ويبرز أبو الحسن الأشعري (ت 330هـ) اختلاف المعتزلة في تعريف العصمة فبعضهم يعدّها ثوابا للمعتصمين وبعضهم يقرون أنّها لطف من الله يفعله بالعبد فيكون به معتصما في حين أنّ آخرين يذكرون أنّ العصمة على وجهين «أحدهما هو الدعاء والبيان والزجر والوعد والوعيد... والوجه الآخر ما يزيد الله المؤمنين بإيمانهم من الألطاف والأحكام والتّأييد»[4].

والمراد بالعصمة عموما ملكة اجتناب المعاصي، وهي تنقسم عند الجمهور إلى كبائر وصغائر، وإن كان أهل السنّة يعتبرون العصمة خصلة يتّصف بها الأنبياء فإنّ الشيعة يصفون بها أئمّتهم بالدرجة الأولى. وقد كانت الشيعة الإماميّة أوّل من استعمل مفهوم العصمة منذ النصف الأوّل من القرن الثاني الهجري على الأقل ويعتبر هشام بن الحكم (ت 179هـ) أوّل متكلّم إمامي لم يسمح بإضفاء صفة العصمة إلاّ على الأئمّة معتبرا أنّ الأنبياء يمكن أن يعصوا أوامر الله. لكن المذهب الإمامي بعده لم يتّبع رأيه بل نسب العصمة إلى الأئمّة والأنبياء معاً[5].

---

(1) الشوكاني، إرشاد الفحول، المصدر المذكور، ص33.

(2) الشريف المرتضى، أمالي المرتضى غرر الفوائد ودرر القلائد، المصدر المذكور، 2/ 347.

(3) المصدر نفسه، ص347.

(4) أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين، ط2، مصر، 1969، 1/ 327.

(5) انظر د.م.إ. (ط 2 بالفرنسية) فصل «عصمة» لـ مادلونق (W. Madelung) 4/ 190 ـ 192.

ولو رمنا البحث في أصول مبدأ عصمة الأنبياء أو الأئمّة أو الجماعة لخرجنا باستنتاج غيابها من التوراة أو العهد القديم الذي يحفل في المقابل بذكر ذنوب الأنبياء، أمّا الأناجيل فإنّها تنسب العصمة إلى المسيح فحسب. والملاحظ أنّ مفهوم عصمة البابا ورجال الدين والكنيسة ظهر في الديانة المسيحية في وقت متأخر[1].

وهكذا فإنّ الأديان الكتابية قد سكتت عن الحديث عن عصمة مطلقة للرسل أو لغيرهم من البشر بل إنّها تعرضت لأخطاء ارتكبها بعضهم ثم تاب عنها. لذا اعتبرت فكرة العصمة ذات أصل إيراني زرادشتي، فقد كان الإيرانيون القدامى يؤلهون ملوكهم ويعتبرونهم معصومين مما يقع فيه البشر من أخطاء[2].

وإذا كانت المستويات التي ارتبطت العصمة بها في تاريخ المسلمين متعدّدة ومتقاطعة مثل عصمة النبي وعصمة الأنبياء أو الملائكة أو الأمّة أو الإجماع أو الأئمّة. فإنّنا سنركّز على مستوى واحد هو عصمة النبي في مستوى التبليغ لأنّه المستوى الذي يضمن حجية السنّة في نظر الأصوليين. لقد وردت لفظة العصمة في رسالة الشافعي تفسيرا لإحدى الآيات «فأعلم الله رسوله منّه عليه بما سبق في علمه من عصمته إيّاه من خلقه»[3] وقد خلق تقسيم الشّافعي للوحي الإلهي إلى وحي القرآن ووحي السّنّة أو الإلقاء في الرّوع، مصدرا للشّرع معصوما على شاكلة عصمة القرآن، فالسّنّة الّتي وقعت مطابقتها بالحديث النّبوي اعتبرت معصومة مثل القرآن. واللاّفت للنّظر أنّ القرآن تطرّق مرارا إلى موضوع طاعة الرّسول ومع ذلك لم يتحدّث مطلقا عن أقوال الرّسول أو أفعاله باعتبارها وحيا إلهيّا إلى جانب القرآن.

وبالرّغم من أنّ مبدأ عصمة النّبيّ أو الأنبياء لم يتبلور إلاّ بعد القرن الثّاني فإنّنا نجد إبراهيم النظّام يتعرّض إلى عصمة الأنبياء. كما نجد آثار هذا المبدأ في مجادلات ابن الرّاوندي (ت 298هـ) والخيّاط المعتزلي (ت 300هـ)[4].

---

(1) انظر: Ahmed Hasen, The concept of infaillibility in Islam, Islamic Studies, vol XI, March, 1972, no1, p.8.

(2) محسن عبد الناظر، مسألة الإمامة والوضع في الحديث عند الفرق الإسلامية، المرجع المذكور، صص 427 _ 428.

(3) الشافعي، الرسالة، ص15.

(4) انظر أحمد حسن، المرجع المذكور، ص2.

ولئن كان ابن بابويّه الشّيعي (ت 381هـ) وهو أحد ممثّلي علماء الحديث في قم يؤكّد أنّ الأنبياء والأئمّة بالرّغم من أنّهم معصومون كلّيّا من الكبائر والصّغائر فإنّهم معرّضون للسّهو. وهو الأمر الّذي كان يسمح به الله ليظهّر للنّاس أنّهم ليسوا إلاّ بشرا، فإنّ الشّيخ المفيد رفض هذه الفكرة معتبرا أنّ الأنبياء والأئمّة منذ تعيينهم من الله يصبحون معصومين من السّهو والنّسيان ومع ذلك فهو يقبل أن يكونوا ـ باستثناء محمّد ـ قد ارتكبوا قبل بعثتهم أخطاء صغيرة لا تخلّ بالشّرف. لكنّ الشّريف المرتضى تلميذ الشّيخ المفيد يؤكّد اعتبار الأئمّة والأنبياء معصومين تماما قبل الوحي وبعده من جميع الذّنوب ومن السّهو أيضاً[1].

ويظهر أنّ الشّيخ المفيد وتلميذه كانا شاهدين ومساهمين في ترسيخ عقيدة العصمة بين الشّيعة وقد تمّ ذلك خلال فترة الحكم البويهي[2].

أمّا لدى المعتزلة فنرى القاضي عبد الجبّار يؤكّد ضرورة أن يكون النّبيّ منزّها عن المنفرات جملة كبيرة أو صغيرة لأنّ الغرض بالبعثة ليس إلاّ لطف العباد ومصالحهم[3]. في حين يتطرّق أبو الحسين البصري إلى عصمة الله فعصمة الملائكة ثمّ عصمة الجماعة منتهيا إلى عصمة الأنبياء «وأمّا الأنبياء فإنّه لا يجوز عليهم ما يؤثّر في الآداء... ويدخل في ذلك أن لا يجوز عليهم فيما يؤدّونه ولا الكتمان ولا السّهو في حال الآداء لأنّ تلك الحال حال تلقي الفروض فوقوع السّهو فيها يغري باعتقاد كون العبادة لا على ما أوردها»[4].

ويبدو هذا الموقف مرحلة متطوّرة داخل المذهب الاعتزالي الّذي كان يجمع في عهد الأشعري على أنّ الأنبياء معصومون من الكفر والكبائر سواء قبل بعثتهم أو بعدها.

ولكن الجدل كان حول ما إذا كان يمكن للأنبياء أن يرتكبوا ذنوبا صغيرة عن وعي أو من دونه. وقد كان النّظّام يرى أنّ أخطاء الأنبياء الّتي سجّلها القرآن لا يمكن أن تكون أسبابها إلاّ السّهو لكن بدءا من الجبائيّين أصبحت العصمة تعني العصمة من

---

(1) انظر فصل عصمة بـ د.م.إ. المرجع المذكور، 4/ 190 ـ 191.
(2) احمد حسن، المرجع المذكور، ص9.
(3) القاضي عبد الجبّار، شرح الأصول الخمسة، ط 1، مصر، 384 هـ، 1965، ص573.
(4) أبو الحسين البصري، المعتمد في أصول الفقه، 1/ 271 ـ 272.

الكبائر والصّغائر معا. وذلك باعتبار أنّ النّبوّة هبة ضروريّة من الله لتوجيه النّوع البشري ولكي تكون ناجعة ينبغي أن تكون محميّة من كلّ مانع.

وبتبنّي أبي الحسين البصري مبدأ عصمة الجماعة ينسجم مع الفكر السّنّي وينأى عن الفكر الشّيعي الّذي رفض عصمة الأمّة مجتمعة وقال بعصمة الإمام. يقول نصير الدّين الطّوسي: «ولمّا كانت علّة الحاجة إلى الإمام عدم عصمة الخلق وجب أن يكون الإمام معصوماً»[1].

أمّا ابن حزم فإنّه سلّم بمبدأ عصمة النّبيّ مؤسّساً رأيه على أنّ الرّسول لا يوجب شيئاً في الدّين بغير وحي. وقد طرح إشكاليّة المجال الزّمني لعصمة النّبيّ فأنكر رأي الفرقة الّتي قصرت عصمة النّبيّ في التّبليغ على فترة حياته قائلاً: «فالعصمة واجبة في التّبليغ للدّيانة باقية مضمونة ولا بدّ إلى يوم القيامة»[2]. وقد انجرّ عن هذا الموقف تسليم الأصولي الظاهري بأنّ الصّحابة هم أفضل المؤمنين إطلاقا وأتقاهم التزاما منه بظاهر الحديث أوّلا ولانعدام مصدر بديل عنده له من الحجّيّة ما للنّصّ المنقول عن النّبيّ.

وترتّبت عن المطابقة بين سنّة الرسول والوحي وعصمة الرسول عدة نتائج من أهمّها نفي الاجتهاد عن الرسول ونفيه عموماً: «فصحّ أنّه صلى الله عليه وسلم لا يفعل شيئاً إلا بوحي فسقط الاجتهاد الذي يدّعيه أهل الرأي أو القياس جملة[3]. ويوظّف ابن حزم هذه المطابقة لردّ ظاهرة الأحاديث المتناقضة وتأكيد تجانس كلام الرسول.

وقد عرف مبدأ عصمة الأنبياء لدى الأشعريّة مواقف متنوّعة تذهب عموما من النفي إلى القبول التام، فالجويني يعتبر أنّ المعجزة تدلّ على صدق النبيّ (ع) فيما يبلغه عن الله (ت) ويؤسّس على ذلك وجوب عصمته عن الخلق في مدلول المعجزة[4].

وهو يقصد بمدلول المعجزة صدق الرسول فيما يبلغه. والملاحظ أنّ الجويني يؤصّل هذه العصمة عقلا لا نقلا. يقول: «تجب عصمتهم (الأنبياء) عما يناقض مدلول

---

(1) محسن عبد النّاظر، المرجع المذكور، ص417.
(2) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، 1/ 115 ـ 117.
(3) المصدر نفسه، 5/ 127.
(4) الجويني، البرهان، 1/ 483.

المعجزة وهذا ممّا نعلمه عقلاً»[1]. وبتأصيل العصمة على أساس عقليّ يكون الجويني في صفّ المعتزلة مخالفا الباقلاني الأشعري (ت 403هـ) الذي أكّد أنّه لا يوجد أيّ أساس عقلاني لقبول عصمة الأنبياء إلا فيما يخصّ العصمة من الكذب المقصود في نقل الرسالة الإلهيّة[2].

وسار الغزالي على خطّ أستاذه مؤسّسا عصمة الأنبياء في التبليغ على دليل العقل «لما ثبت ببرهان العقل صدق الأنبياء وتصديق الله (ت) إيّاهم بالمعجزات فكلّ ما يناقض مدلول المعجزة فهو محال عليهم بدليل العقل. . .»[3].

ولكنّ ذلك لم يمنع الجويني وتلميذه الغزالي من تأكيد ارتكاب الأنبياء ذنوبا من جنس الصغائر بل إنّ الغزالي يرى أنّهم مجبورون على طلب الغفران من الله[4].

وبذلك يخالف المتكلمان الأشعريّان الظاهريّة وقسما هامّا من علماء المذهب الماتريدي ممّن عارضوا بشدّة إمكانية صدور أيّ خطأ أو زلّة من الأنبياء قبل بعثتهم أو بعدها وهذا الاهتمام الكبير بعصمة الأنبياء جعل الماتريدية يدرجونها ضمن عقائدهم على عكس الأشاعرة والحنابلة. واللافت للانتباه أنّه في عهد الحكم السلجوقي كان من بين التهم التي وُجّهت إلى الأشاعرة تجويزهم ارتكاب الأنبياء ذنوبا.

وعلى غرار الفكر السنّي يقرن أبو الخطاب الكلوذاني بين عصمة الرسول وعصمة الأمّة ويذكر أنّ الرسول وجب اتّباعه لاختصاصه بالعصمة وجماعة الأمّة لزم اتّباعها لشهادة الشرع لها بالعصمة[5]. وتبدو أهمية فكرة العصمة عنده في اعتباره أنّ من شروط المجتهد في الأحكام الشرعية معرفته بعصمة النبي، انطلاقا من أنّ الرسول معصوم عن الخطأ فيما يشرّعه[6].

ويبدو أنّ الحنابلة لم يكونوا من المناصرين لمبدإ عصمة الأنبياء بصفة مطلقة فابن

(1) الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلّة في أصول الاعتقاد، باريس، 1938، ص356.
(2) انظر فصل عصمة بـ د.م.إ. ، المرجع المذكور، ص191.
(3) الغزالي، المستصفى، 2/ 213.
(4) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
(5) الكلوذاني، التمهيد في أصول الفقه، 3/ 339.
(6) المصدر نفسه، 4/ 391.

بطة (ت 387هـ) يؤكّد في «عقيدته» أنّ الأنبياء ارتكبوا ذنوبا ويذكر النصوص المتعلّقة بذلك في القرآن وهو موقف المتأخرين من الحنابلة مثل ابن تيميّة (ت 728هـ) وابن قيم الجوزية (ت 751هـ) فإن كانا أكّدا على عصمة الأنبياء في نقل الوحي إلاّ أنّهما لم يؤيّدا عصمتهم من الذنوب.

ويمكن أن نستنتج في ضوء مواقف الأصوليين من هذه المسألة أنّ العصمة مبدأ أوجده المسلمون وتلبّس بالظروف السياسية في مناسبات مختلفة وقد بلغ أوجه حين أيّد البعض مبدأ العصمة التامّة للأنبياء. وسار البعض الآخر بعصمة النبي مسارا ساهم الضمير الأسطوري للمسلمين في بلورته مثل اعتبار النبي معصوما لا في أقواله وأفعاله فحسب بل كذلك في خياله ورؤياه أثناء النوم استناداً إلى حديث «من رآني في المنام فقد رآني حقّا فإنّ الشيطان لا يتمثّل بي»[1]. كما صيغت قصص أسطورية تدعم عصمة النبي مثل قصّة دعثور وغورث[2]. وقد تنبّه فريق من المسلمين إلى أنّ الحاجة تدعو إلى ضبط مبدأ عصمة النبي من خلال أعمال النبي نفسه وأقواله ذلك أنّ أصحاب ابن كرام[3] فيهم من يجيز الخطأ في التبليغ ويقول إنّه أخطأ عند تبليغ قوله ومناة الثالثة الأخرى حتّى قال تلك الغرانيق العلى وأنّ شفاعتهنّ لترتجى، ويردّ البغدادي على هذا الرّأي بقول أصحاب مذهبه إنّ ذلك كان من إلقاء الشيطان في خلال قراءة النبي صلى الله عليه وسلم فظنّه المشركون من قراءته[4]. وقد برّر الفكر السنّي هذه الحادثة بواسطة مبدأ النسخ يقول ابن تيمية: «ثمّ إنّ الله نسخ ما ألقاه الشيطان وأحكم آياته»[5].

ولئن اعتمد بعض أعلام الفكر الأصولي على آلية التّأويل لنفي ما ورد في القرآن مما له ظاهر ينافي العصمة ويقتضي وقوع الخطأ من الأنبياء[6] فإن آخرين ـ مثل الغزالي

---

(1) ابراهيم اطفيش، مقدمة تحقيقه لكتاب «الوضع، مختصر في الأصول والفقه» لأبي زكرياء الجناوني ط1، تونس، 1984، ص4.

(2) راجع النويري، نهاية الأرب في فنون الأدب، مصر (د.ت.) السفر 18، صص 342 ـ 344.

(3) ابن كرام: محمد بن كرام السجستاني، زعيم فرقة الكرامية من المرجئة.

(4) البغدادي، أصول الدين، ص95.

(5) ابن تيمية، منهاج السنّة النبويّة، القاهرة 1904، ص330.

(6) ارجع إلى الشريف المرتضى، أمالي المرتضى 2/ 399، مسألة ما ورد في القرآن من معاتبات الرسول (ع) مع عصمته وطهارته وكونه الحجة على الخلق أجمعين.

ـ لاحظوا أنّه لا أحد معصوم من الزلل حتى الأنبياء ذلك أنّ القرآن تحدث عن أخطائهم وتوبتهم من ذنوبهم[1].

لقد وقع التأكيد على عصمة النبي في العصور المتأخرة لنمذجة حياة النبي وأقواله وأفعاله وسيرته لكن المبالغة في ذلك أدّى إلى رفع الرسول إلى مستوى الإله والسكوت عن بشريّته التي تطرق إليها القرآن ووردت في الأحاديث مثل حديث «إنّما أنسّى أو أنسى كما تنسون فإذا نسيت فذكّروني»[2].

إنّ الإقرار بأنّه ما من واحد من البشر معصوم عصمة مطلقة بما في ذلك الأنبياء قد يساهم في منع بروز ادّعاء البعض العصمة لتبرير تسلّطه على الناس مثلما فعل المهدي ابن تومرت الذي رفع نسبه إلى النبي وصرّح بدعوى العصمة لنفسه وأنه «المهدي المعصوم»[3].

ج ـ الإجماع

لقد درس الأصوليّون الإجماع ـ وهو الأصل الثالث من أصول الفقه ـ منذ القرن الثاني الهجري دراسة أفقيّة وصفيّة تطرّقوا خلالها إلى مسائل تتعلّق بتعريفه وتصوّره وتحقيقه وحجّيّته لكنّهم غيّبوا قضايا النّقد التّاريخي لأنّه تأكّد لديهم أنّ نقطة انطلاق الإجماع هي القرآن والحديث.

وتبدو أهمّيّة الإجماع بين أصول الفقه في اعتبار الغزالي له أعظم الأصول. وهذا الموقف يدلّ على مكانة هذا الدّليل الفقهي في الفكر السّنّي التّقليدي إلى درجة أنّه في عصر ابن تيمية لم يعد القرآن والسّنّة يمثّلان سوى قاعدتين نظريّتين للفقه الإسلامي في حين مثّل الإجماع الأساس العقائدي الحقيقي وظلّ عامل تطوير للفقه[4].

وإذا كان الإجماع وبالخصوص إجماع الصّحابة على سلامة القرآن من التّحريف وعلى السّنّة العمليّة المتواترة هو الّذي يضمن صحّتهما فإنّنا نجد في المقابل أنّ

(1) الغزالي، إحياء علوم الدين، 4/ 6.
(2) صحيح البخاري، القاهرة، (د.ت.) 1/ 85.
(3) المراكشي، المعجب في أخبار أهل المغرب، ص187.
(4) انظر: Marie Bernand: L'accord unanime de la communauté comme fondement des statuts légaux de l'Islam après Abu-Husayn-al-Basri, p.113.

الأصوليّين يستدلّون على حجّيّة الإجماع بعدد من الآيات القرآنيّة[1] والأحاديث لكن الحديث المعتمد أكثر من غيره هو «لا تجتمع أمّتي على الخطأ»[2].

وهكذا إذا كانت حجّيّة الإجماع موقوفة على حجّيّة السّنّة و حجّيّة السّنّة موقوفة على حجّيّة الإجماع وقع الأصوليّون في مأزق الدّور والتّسلسل[3] وقد حاولوا التّخلّص من فساد هذا الدّليل بالاستناد إلى العادة. وهو ما سنراه عند التّطرّق إلى موقف الغزالي.

والملاحظ أنّ المواقف من الإجماع قد تضاربت إلى حدّ كبير بين من ينكره إنكارا تامّا أو يثبته إثباتا مطلقا أو يتّخذ موقفا وسطا في إثباته. فأمّا المنكرون فهم بعض المعتزلة مثل النّظّام وأتباعه. فقد ذهب هذا المعتزلي إلى مفهوم آخر بديل للإجماع يتمثّل في كلّ قول قامت حجّته وإن كان قول واحد[4] وكان النظّام يجوّز أن تجتمع الأمّة في عصره أو في جميع الأعصار على الخطأ في الرّأي والاستدلال.

وقد سارت الشّيعة الإماميّة على خطّ النّظّام اعتقادا منهم بأنّ أصول الدّين وأحكامه تؤخذ عن الإمام المعصوم. كما أنكره الخوارج واعتبروا أنّه «لا حجّة في شيء من أحكام الشّريعة إلاّ من القرآن»[5] أمّا الظّاهريّة وعلى رأسهم ابن حزم فقد رأوا استحالة الإجماع عامّة وأقرّوا بإجماع الصّحابة وحدهم في حين أكّد الإمام مالك على إجماع أهل المدينة فحسب.

أمّا موقف الإثبات المطلق لحجّة الإجماع فقد ورد بشكل صريح في عصر الشّافعي يقول محاور الشّافعي «والإجماع حجّة على كلّ شيء لأنّه لا يمكن فيه الخطأ» ويضيف في سياق تطرّقه إلى إجماع العلماء: «وسواء إذا تفرّقوا حكوا خبرا بما وافق بعضهم أو لم يحكوه لأنّي لا أقبل من أخبارهم إلاّ ما أجمع على قوله فأمّا ما تفرّقوا في قبوله فإنّ الخلط يمكن فيه فلم تقم حجّة بأمر يمكن فيه الخلط».

ويردّ الشّافعي على هذه الأطروحة معتبراً أنّ فيها تجويزاً لإبطال الأخبار وإثبات

---

(1) عبد المجيد الشّرفي، الإسلام والحداثة، صص 162 ـ 163.
(2) انظر الغزالي، المستصفى، المصدر المذكور، 1/ 174 ـ 175.
(3) مهدي فضل الله، الاجتهاد والموقف الفقهي في الإسلام، ص136.
(4) الغزالي، المستصفى، 1/ 280.
(5) عبد القاهر البغدادي، كتاب أصول الدّين، المصدر المذكور، صص 19 ـ 20.

الإجماع لزعم صاحب الأطروحة أنّ افتراقهم غير حجّة سواء كان في خبر أو لم يكن فيه[1]. وهكذا إذا كان الشّافعي يهتمّ بالإجماع فإنّ ذلك لا يعني أولويّته على الأخبار أو إبطاله لها. إنّ الإجماع يؤسّس حجّيّة السّنّة، يقول الشّافعي «أمّا ما اجتمعوا عليه فذكروا أنّه حكاية عن رسول الله فكما قالوا إن شاء الله»[2].

والملاحظ أنّ الشّافعي يميّز بين الإجماع في الرّواية عن النّبيّ وبين الإجماع على العمل بالاجتهاد أي إنّه يفرّق بين التّواتر والإجماع لكنّه في هذه التّفرقة يرجع حجّيّة الإجماع إلى استبعاد أن يكون فيه ما يخالف سنّة من سنن النّبيّ ذلك أنّ السّنن لا تغيب عن عامّة العلماء وإن غاب بعضها عن خاصّتهم[3].

لقد كان الشّافعي يدرك كثرة الاختلاف بين فقهاء عصره فخصّص في آخر رسالته فصلا للاختلاف[4]، وانتهى إلى أنّ الإجماع الّذي لم يجد فيه مخالفاً هو ما كان في جملة الفرائض والأصول دون غيرها وهو يقرّر أنّ الإجماع لا يكون إلاّ في هذا «وجملته انّه لم يدع الإجماع فيها سوى جمل الفرائض الّتي كلّفتها العامّة أحد من أصحاب رسول الله صلّى الله عليه وسلّم ولا التّابعين ولا القرن الّذين من بعدهم ولا القرن الّذين يلونهم ولا عالم علّمته على ظهر الأرض ولا أحد نسبته العامّة إلاّ علم إلاّ حينا من الزّمان»[5].

بهذا يضع الشّافعي الإجماع في دائرة ضيّقة هي جمل الفرائض الّتي يعدّ علمها من العلم الضّروري في الشّريعة.

أمّا الشّيخ المفيد فإنّه ينفي «أن يكون في إجماع الأمّة حجّة من حيث كان إجماعا ولكن من حيث كان فيها الإمام المعصوم. فإذا ثبت أنّها كلّها على قول فلا شبهة في أنّ ذلك القول قول المعصوم إذ لو لم يكن كذلك كان الخبر عنها بأنّها مجمعة باطلاً فلا تصحّ الحجّة بإجماعها لهذا الوجه»[6].

---

(1) الشّافعي، جماع العلم، المصدر المذكور، ص39.
(2) الشّافعي، الرّسالة، المصدر المذكور، صص 471 ــ 472.
(3) نصر حامد أبو زيد، الإمام الشّافعي وتأسيس الإيديولوجيّة الوسطيّة، المرجع المذكور، ص85.
(4) انظر: N. Calder: Ikhtilâf and Ijmâ in Shafi'i's Risâla, Studia Islamica LVIII, Paris, 1938 pp 55-81.
(5) الشّافعي، اختلاف الحديث، المصدر المذكور، ص147.
(6) الشّيخ المفيد، مختصر التّذكرة بأصول الفقه ضمن «كنز الفوائد» للكراجكي، المصدر المذكور، 2/ 30.

وهكذا فإنّ الإجماع كما يتصوّره الشّيخ المفيد ليسا دليلاً مستقلاً بل هو يكشف عن دليل مصدره رأي المعصوم.

وفي مقابل ذلك يصرّح القاضي عبد الجبّار باستحالة تأسيس الإجماع عقلا لذا اضطرّ إلى البحث عن مستندات نقليّة على حجّيته فجدّد النّظر في الآيات المعتمدة من الأصوليّين وأساتذته واحتفظ بالآية «ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبيّن له الهدى ويتّبع غير سبيل المؤمنين نولّه ما تولّى ونصله جهنّم وساءت مصيراً»[1].

لكن المحاولة لأكثر أهميّة لتأسيس حجيّة الإجماع ترتبط بتفسير العلاقات الوطيدة بينه وبين الخبر المتواتر[2].

وقد أجاب عبد الجبار على الإشكال الذي أثارته الإماميّة : كيف نجيز الخطأ على الفرد ولا نجيزه على الجماعة بأدلّة سمعية وعقلية[3] واعتبر أنّ الإجماع مع أنّه دليل بنفسه إلاّ أنّ حجيته فرع على الكتاب أو السنّة لذلك لم يجز في رأيه الاحتجاج على غير الأمور الشرعيّة مثله في ذلك مثل الكتاب والسنّة والقياس فكلّها أدلّة شرعيّة تطبق في السمعيّات لا في العقليّات[4].

وقد كان أبو الحسين البصري أكثر محافظة من أستاذه إذ اعتبر أنّ إثبات الإجماع لا يمكنه أن يكون سوى من القرآن والاجتهاد والأخبار[5].

لذا نراه يذكر الآيات الخمس التي تبناها أهل السنّة. إلاّ أنّه ينكر وقوع الإجماع على غير النصّ لأنّ المعتبر «هو إجماع أهل الإعصار كلّهم من المجتهدين في العصر الواحد»[6]. لذلك قبل الاختلاف واعتبره حقيقة لا يغيب الإجماع بظهورها إذ ليس يمتنع أن يفارق الواحد الجماعة وهو ما نفاه ابن حزم.

إنّ نتائج أبي الحسين تسير على خط الفكر السني بل على خط الفكر الحنبلي

---

(1) سورة النساء، الآية: 115.

(2) انظر: M. Bernand: «Nouvelles remarques sur l'ijmâ chez le Qadi Abd-Al-jabbar», Arabica, Tome XIX, 1972, pp. 78-82.

(3) القاضي عبد الجبار، المغني، المصدر المذكور، 17/ 156.

(4) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(5) أبو الحسين البصري، المعتمد في أصول الفقه، المصدر المذكور، 2/ 477.

(6) المصدر نفسه، 2/ 492.

خصوصا إذا ذكرنا رفضه تطبيق الرّأي فيما يتعلّق بالإجماع إذ هو في نظره حجة مطلقة وصارمة في نفس منزلة القرآن والسنّة. ومع ذلك فإنّنا نلمس في منهج استدلاله الموقف الاعتزالي العقلي[1].

أمّا موقف ابن حزم فإنّه تميّز بقصره الإجماع على الفترة المثال أو الصدر الأوّل فالصّحابة «شهدوا التوقيف من رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد صحّ أنّه لا إجماع إلاّ عن توقيف. وأيضا فإنّهم كانوا جميع المؤمنين لا مؤمن من الناس سواهم ومن هذه صفته فإجماعهم هو إجماع المؤمنين وهو الإجماع المقطوع به وأمّا كلّ عصر بعدهم فإنّما هو بعض المؤمنين لا كلّهم»[2].

لا غرو إذن أن جعل ابن حزم يقين الإجماع في نفس مرتبة الأصلين الأوّلين إدراكاً منه أن ما تلقاه الصحابة عن الرسول أوقفهم عليه نوع من الوحي إن لم نقل وحياً.

وإذ يعتبر الأصولي الظاهري أنّ الإجماع لا يكون إلاّ على المعلوم من الدين فإنّه يعيد الاعتبار إلى النصّ الديني بهذا الموقف النقدي الذي يدحض كلّ المقولات والاتجاهات التي تهدف إلى قراءة النص قراءة تأويليّة.

إنّ منزلة الإجماع الدينية المتأتية من اتّفاق جميع الصحابة المستند على النصّ جعلته حجّة إثبات صحّة القرآن والسنّة النبويّة «اتفقنا نحن وجميع أهل الإسلام جِنّهم وإنسهم في كلّ زمان إجماعا صحيحا متيقنا على أنّ القرآن الذي أنزله الله على محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم وكلّ ما قاله محمد صلى الله عليه وسلم فإنّه حقّ لازم لكلّ أحد»[3].

إنّ من أهمّ سمات مشروع الإجماع عند ابن حزم طابعه الدفاعي فهو استجابة حضارية ترتئي الدفاع عن هويّة الأندلس الدينية أمام خطر التجزئة والاختلافات المذهبيّة والدينية والسياسية التي كانت سببا رئيسيا لأزمة الأندلس[4].

---

(1) انظر: M. Bernand: L'accord unanime, pp. 134-135

(2) ابن حزم، الإحكام 1/ 510.

(3) المصدر نفسه، المجلد 1، 4/ 525.

(4) قميرة بو سعيد، الإجماع من خلال كتاب الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم، شهادة كفاءة في البحث مرقونة نوقشت بكلية الآداب بتونس، 1987 ـ 1988.

وإجابة عن تساؤل محاوره فإن قالوا نراكم تحتجون على صحّة الإجماع بالإجماع وفي صحّته خولفتم يقول أبو الوليد الباجي إنّنا إنّما استدللنا على صحّة الإجماع بالخبر واستدللنا على صحّة الخبر وثبوته بتلقّي الأمّة بالقبول والعمل بموجبه وبهذه الطريقة علمنا كذب من ادّعى معارضة القرآن ونصّ النبي صلى الله عليه وسلم على نبي أو إمام بعده[1].

وواضح تفطن الغزالي إلى سلبيّة الدور والتسلسل التي انتقدت من أجلها الأطروحة السابقة فقد أورد تساؤل المنتقدين: «قالوا استدللتم بالخبر على الإجماع ثم استدللتم بالإجماع على صحّة الخبر فهب أنّهم أجمعوا على الصحّة فما الدليل على أنّ ما أجمعوا على صحّته فهو صحيح وهل النزاع إلاّ فيه» وكان جوابه «قلنا لا بل استدللنا على الإجماع بالخبر وعلى صحّة الخبر بخلو الأعصار عن المدافعة والمخالفة له مع أنّ العادة تقتضي إنكار إثبات أصل قاطع يحكم به على القواطع بخبر غير معلوم الصحّة فعلمنا كون الخبر مقطوعا به لا بالإجماع والعادة أصل تستفاد منها معارف...»[2].

لقد اعتبر الغزالي الإجماع أعظم أصول الفقه إلاّ أن القرآن لم يكن صريحا في إثباته، أمّا الأخبار الواردة عن الرسول حول عصمة الأمّة من الخطأ ووجوب ملازمة الجماعة التي كانت محلّ خلاف بين الأصوليين فقد مثّلت النقطة الأساسيّة التي بني عليها الإجماع بالاعتماد على العرف إذ لمّا كانت هذه الأخبار حيّة ومستمرّة لم يدفعها أحد من سلف الأمّة وخلفها ولم تزل الأمّة تحتجّ بها في أصول الدين وجب الأخذ بها[3]. ولذلك فإنّ إثبات الإجماع لن يكون بالعقل أو بالنصّ وإنّما بالعادة «إذ يستحيل في العادة أن يشذّ عن جميعهم الحق مع كثرتهم»[4].

ويعتبر البزدوي أنّ الإجماع حجّة ومن لم يعتبره كذلك فقد خالف الكتاب والسنّة والدليل المعقول لذلك فمن أنكره أبطل الدّين كلّه»[5].

ويتنزّل هذا الموقف في إطار ما عبّر عنه بالأهلية وهو ما تعلّق بكرامة الأمّة لأنّ

(1) أبو الوليد الباجي، الإحكام في أصول الأحكام، المصدر المذكور، ص450.
(2) الغزالي، المستصفى، المصدر المذكور، 1/ 177.
(3) المصدر نفسه، 1/ 112.
(4) المصدر نفسه، 1/ 114.
(5) البزدوي، أصوله، 3/ 464.

أهلية الإجماع تثبت بأهلية الكرامة إذ لا بدّ من سند للمجموعة حتى تحافظ على كرامتها وهو ما جعله يتّفق والغزالي في ضرورة اعتماد الأحاديث المروية عن الرسول حول عصمة الأمّة من الخطأ رغم الشكّ في صحّتها واعتبارها صحيحة لتواترها مع مختلف العصور لأنّه لو تمّ الشكّ في هذه الأمّة لتمّ الشكّ في الدين لذلك فإنّ الإجماع عند البزدوي من هذه الزاوية حجّة على صحّة الدين.

ولا يشذّ الكلوذاني عن الفكر السنّي فهو يقرّر أنّ الإجماع حجّة في الشرع يضفي المشروعية على الأخبار يقول: «إنّ الخبر نقبله ونعمل به لأنّه ورد بقبوله دليل مقطوع به إمّا من قول الله تعالى أو قول رسوله أو إجماع الأمّة»[1].

وعلى هذا الأساس يردّ على من اعترض على الأخبار التي تؤسّس الإجماع بكونها أخبار آحاد لا توجب العلم بأنّ هذه الأخبار وإن كانت مختلفة الألفاظ فإنها متّفقة في المعنى ومتواترة من طريقه ويقيس ذلك على معجزات الرسول التي وردت آحادا وصارت في المعنى تواتراً.

كما أنّ هذه الأخبار تلقّتها الأمّة بالقبول ولم يطعن أحد فيها فكانت تواترا كالأخبار الواردة بسخاء حاتم وشجاعة عنتر وزهد عمر»[2].

إذن فإنّ حجيّة الإجماع مسألة خلافية بين العلماء فلا معنى والحال هذه لتكفير بعض الأصوليين منكر الإجماع بحجّة إنكاره لدليل شرعي قاطع ولعلّ الجويني أول من عالج هذه المسألة بقوله: «فشا في لسان الفقهاء أن خارق الإجماع يكفر وهو باطل قطعا فإنّ خارق الإجماع لا يكفر والقول في التكفير والتبرّي ليس بالهيّن... نعم من اعترف بالإجماع وأقرّ بصدق المجمعين في النّقل ثمّ أنكر ما أجمعوا عليه كان التكذيب آيلاً إلى الشرع ومن كذّب الشارع كفر والقول الضابط فيه أنّ من أنكر طريقا في ثبوت الشرع لم يكفر ومن اعترف بكون الشيء من الشرع ثمّ جحده كان منكراً للشرع وإنكاره جزءا من الشرع كإنكاره كله»[3].

إنّ ما نشر من تراث المدارس الفكرية المتعددة يثبت أنّ الاتّفاق لم يحصل البتّة

(1) أبو الخطاب الكلوذاني، التمهيد في أصول الفقه، المصدر المذكور، 3/ 40.
(2) المصدر نفسه، ص240.
(3) محمد الخضري، أصول الفقه، بيروت، 1988، ص288.

لا بين الصحابة ولا بين المجتهدين أو عامّة المسلمين. ولعلّ هذا هو الدافع التاريخي لظهور منكري حجيّة الإجماع الذي يترتّب عن إنكار السنّة باعتبارها أصلا ثانيا من أصول الفقه إذ «لا إجماع بين المسلمين على وجوب الأخذ بالسنّة من ناحية، والاحتجاج بالسنّة غير حجّة علينا من ناحية ثانية». «ولم يرد في القرآن أنّ المؤمنين لا يخطئون أو أن طريقهم واحد لا يسيرون في طريق الباطل»[1]

إنّ الإجماع أصل تلبّس ظهوره بملابسات تاريخية جعلته عرضة للاتفاق أو الإنكار وطابعه النسبي هذا الذي يتأسّس على حقيقة تاريخية مرّت بها الجماعة الإسلامية هي تنوّع الآراء واختلافها بين الفقهاء يضفي على تأسيسه حجية السنّة صفة النسبية والتاريخية وبالتالي صفة المحدودية.

2. حجية الأخبار

أ ـ المتواتر وإشكالية العلم

يمكن أن نعدّ دال العلم من أكثر الدوال المستخدمة في الفضاء الإسلامي علامة على أهميّتها لذا كثيرا ما تبوّأت منزلة الصدارة في عناوين الكتب أو مباحثها ومواضيعها الرئيسيّة على غرار كتاب «جامع العلم» للشافعي وكتاب «العلم» للحارث بن أسد المحاسبي[2] (ت 243هـ).

كما كان دال العلم من الدوال الخلافيّة في دلالتها لدى الأصوليين فقد حدّد الجبائيّان العلم «بأنّه اعتقاد الشيء على ما هو به»[3] واعتبره العلاّف «جنساً برأسه غير الاعتقاد»[4] ومع أنّ وجهات نظر المعتزلة اختلفت حول علاقة العلم بالاعتقاد إلاّ أن غالبيّتهم جعلت الاعتقاد من جنس العلم لأنّه «لا يصحّ أن يكون أحدنا عالما بالشيء

---

(1) محمد توفيق صدقي، الإسلام هو القرآن وحده، المرجع المذكور، صص 914، 520 و918 نقلا عن عبد المجيد الشرفي، الإسلام والحداثة، المرجع المذكور، صص 165 ـ 166.

(2) الحارث بن أسد المحاسبي: من مواليد النصف الثاني من القرن الثاني الهجري، فقيه، متكلم، زاهد، أنكر عليه أحمد بن حنبل تصنيفه في الردّ على المعتزلة، له كتاب العلم، تونس، 1975.

(3) القاضي عبد الجبار، المغني، 12/ 13.

(4) عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، المصدر المذكور، ص198.

ولا يكون معتقدا ساكن النّفس إليه أو يكون معتقدا ساكن النفس إليه ولا يكون عالماً»[1].

فما هو الاعتقاد وما هي علاقته بالعلم؟

الاعتقاد هو القطب الذاتي في المعرفة أي القطب العائد إلى الذات المعتقدة فالمعتقد إنّما وصف بذلك لأنّه «عقد بقلبه ما اعتقده». لكن ما هو المعيار الذي يجعل الاعتقاد علماً؟ هل هو المطابقة مع الواقع أم معنى آخر يستلزم ربط الاعتقاد ومطابقته للواقع بعلاقة جدلية؟

يبدو أنّ القاضي عبد الجبار في مرحلة من مراحل حياته كان متأثّرا بأفكار شيخه أبي هاشم فمال إلى قصر مفهوم العلم على كونه «اعتقادا مخصوصا على وجه مخصوص فلا يتأتى إيقاعه على ذلك الوجه إلا لمن هو عالم به»[2]. وهو هنا يميز العلم من حيث هو اعتقاد مخصوص عن جنس الاعتقاد العام. ولكن هل الاعتقاد المخصوص تكفيه المطابقة مع الواقع لكي يصبح علماً؟

إن الاعتقاد قد يطابق الواقع أو لا يطابقه وعلاقته بالعلم في هذا الإطار تكمن في كونه وصفا له لا أكثر ولا أقل. وهكذا يبدو العلم أشمل من الاعتقاد فكل علم هو اعتقاد ولكن ليس كل اعتقاد علما. فواجب إذن تخصيص الاعتقاد بمعنى لأجله يصبح علما يقيناً.

هذا المعنى هو سكون النفس واطمئنانها إلى ما تعتقد «فالعلم هو المعنى الذي يقتضي سكون نفس العالم إلى ما تناوله وبذلك ينفصل عن غيره»[3]. والملاحظ في هذا التعريف أنّ القاضي لم يدخل الاعتقاد في حد العلم مع كونه ضروريا لاكتمال معنى العلم، إلاّ أنّه ليس من الواجب إدخاله في التعريف كما يقول. مثله في ذلك مثل لفظ الحي الذي لا يدخل في تعريف القادر العالم وإن كان واجبا فيهما. لذلك جعل العلم معنى يقتضي سكون النفس وطمأنينة القلب[4].

---

(1) المصدر نفسه، الصفحة ذاتها.

(2) عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، المصدر المذكور، ص118.

(3) عبد الجبار، المغني، 12/ 13.

(4) سميح دغيم، فلسفة القدر في فكر المعتزلة، ط1، بيروت، 1985، صص 157 ـ 158.

وهذا ما يؤكّد اهتمام القاضي بالمعيارية الذاتية الراجعة إلى الإنسان، وهنا تبدو العلاقة الجدلية بين العلم من جهة والاعتقاد من جهة ثانية. فالعالم لا يتيقّن من صحّة علمه إلا بعد سكون نفسه إلى ما يعتقد كما أنّه لا يصحّ أن يكون معتقدا ساكن النفس لمعنى راجع إليه دون أن يكون عالما. فالعلم في نهاية الأمر هو «إدراك بالعقل ينتج عن تصديق جازم يتبعه المطابقة وسكون الخاطر»[1].

لكن الفكر السنّي والأشعري لم يذهب في التحليل مذهب المعتزلة فأبو الوليد الباجي يعرّف العلم بأنّه معرفة المعلوم على ما هو به[2]. وقد نقل هذا التعريف حرفيّا عن الباقلاني الذي أسّس رأيه على :أنّ الحدّ هو المحدود بعينه ولو كان غيره لم يكن وحده»[3].

لكن الجويني لا يرى ما قاله القاضي سديدا لأنّ الغرض من الحدّ الإشعار بالحقيقة التي بها قيام المسؤول عن حدّه وبه تميّزه الذاتي عمّا عداه.

وقد خالف الجويني المعتزلة متعجّبا ممن ظنّ منهم أنّ العلم عقد من العقود أو نوع منها في حين أنّ العلم نقيض جميعها عنده «فإن معنى العقد ربطك الفكر بمعتقد والاعتقاد افتعال منه والعلم يشعر بانحلال العقود وهو الانشراح والثلج والثقة»[4].

أمّا البزدوي فلا يشاطره الرّأي فالعمل بالخبر في نظره يعني عقد القلب عليه إذ العقد فضل على العلم والمعرفة وليس من ضروراته. ويفسّر صاحب «كشف الأسرار» عبارة «العقد فضل على العلم» بناء على أنّ العلم قد يكون دون عقد القلاب كعلم أهل الكتاب بحقية النبي مع عدم اعتقادهم حقيته والعقد ـ أي اعتقاد القلب ـ قد يكون بدون العلم أيضا كاعتقاد المقلّد[5]. وعلى العموم فإنّ القول بإفادة الخبر المتواتر للعلم يعني أنّه حجة يقينية توجب الاعتقاد، أي تعدّ جزءا من العقيدة التي يجب الإيمان بها.

وقد عبّر الشافعي عن هذا المعنى معتبراً «أنّ العلم من وجوه، منه إحاطة في الظاهر والباطن، ومنه حقّ في الظاهر، فالإحاطة منه ما كان نصّ حكم لله أو سنّة

---

(1) المرجع نفسه، ص158، نقلا عن القاسم بن محمد بن علي، كتاب الأساس، ط1، بيروت 1980، ص54.
(2) الباجي، إحكام الفصول، المصدر المذكور، ص29.
(3) الجويني، البرهان في أصول الفقه، المصدر المذكور، 1/ 119.
(4) المصدر نفسه، 1/ 122.
(5) البخاري، كشف الأسرار، 2/ 695 ـ 696.

لرسول الله نقلها العامّة عن العامّة، فهذان السبيلان اللّذان يشهد بهما فيما أحلّ أنّه حلال وفيما حرّم إنّه حرام، وهذا الذي لا يسع أحدا عندنا جهله ولا الشكّ فيه»[1].

إن الكتاب والسنة المجمع عليهما كلاهما قطعي الثبوت، والشك فيهما يخرج الشاكّ عن الإسلام «ومن امتنع من قبوله استتيب»[2] هكذا يرتقي الشافعي بالخبر المتواتر إلى منزلة القرآن فكلاهما ينشأ عنه علم إحاطة أي علم مطلق اليقين في مقابل القياس وخبر الآحاد والإجماع فهي أصول تفيد علماً ظنياً.

أمّا الشيعة الإماميّة فإنّهم ذهبوا إلى أنّ السنّة المتواترة حجّة بلا خلاف في حجيتها فالتواتر عندهم يوجب العلم القطعي ولا يوجب الظن فقط وفي هذا السياق يعتبر الشيخ المفيد أن «الحجّة في الأخبار ما أوجبه العلم من جهة النظر فيها بصحّة مخبرها ونفي الشكّ فيه والارتياب»[3]. إنّ مقياس حجية الخبر سنده أي عدالة راويه «وكلّ خبر لا يوصل بالاعتبار إلى صحّة مخبره فليس بحجة في الدين»[4].

وعلى هذا الأساس ترتبط حجّة الخبر بحال المخبرين «فيكون العلم بما ذكرناه من حالهم دليلا على صدقهم ورافعا للإشكال في خبرهم»[5] وقد آثر الشريف المرتضى عدم الإدلاء برأي حول طبيعة العلم الذي يفيده المتواتر. يذكر الحلّي «أنّ خبر التواتر يفيد ـ عنده ـ العلم الضروري خلافا للسيد المرتضى حيث وقف»[6].

نرى إذن أن الفكر الشيعي اهتمّ ببيان طبيعة العلم الناشئ عن الخبر المتواتر على غرار الفكر السني الأصولي أو الاعتزالي وقد كان محور المناقشات مسألة ما إذا كان العلم الذي يفيده المتواتر «علم ضرورة» أم «علم استدلال». وعلم الضرورة عندهم هو ما يحصل في النفس من معارف حسية ووجدانية دون واسطة الدليل. يعرّفه أبو الوليد الباجي بأنّه «ما لزم نفس المخلوق لزوما لا يمكنه الانفكاك عنه ولا الخروج منه. وهو يقع من ستّة أوجه، الحواس الخمس. . . والسادس ما علمه المخلوق ابتداء من غير إدراك حاسّة

---

(1) الشافعي، الرسالة، المصدر المذكور، ص478.
(2) المصدر نفسه، ص460.
(3) الشيخ المفيد، مختصر التذكرة بأصول الفقه، ص28.
(4) المصدر نفسه، ص29.
(5) المصدر نفسه، ص29.
(6) العلامة الحلّي (أبو منصور جمال الدين الحسن بن يوسف)، مبادئ الوصول إلى علم الأصول، ط2، بيروت 1986، ص200.

من هذه الحواس كالعلم بحال نفسه من صحّته وسقمه وفرحه وحزنه وغير ذلك»[1].

إنّ العلم الضروري هو العلم الذي ألجئنا إليه أي إنّه لا دخل لنا في حصوله وإنّما هو مخلوق فينا «وقد حدّ العلم الضروري بأنّه العلم الذي لا يمكن العالم به نفيه عن النفس بوجه من الوجوه وهذا صحيح»[2].

وقد كانت غالبية المعتزلة تعتبر النظر طريقا لتوليد العلم فالقاضي عبد الجبّار بيّن لنا عبر ردوده على كل الاتجاهات كيف أن القول بالطبع والاضطرار والتقليد وغير ذلك طرقا لحصول العلم إنّما يؤدي إلى نفي إثباته. فأصحاب الطبائع اعتبروا أنّ العلم ليس فعلا من أفعال الإنسان بل «يقع طبعا لا اختياراً»[3]. وهم يرون أنّ المعارف كلّها «تقع ضرورة بالطبع عند النظر في الأدلّة»[4] فإذا قويت الدواعي في النظر وقع العلم اضطراراً، وإذا تساوت الدواعي وقع اختياراً.

ويردّ عبد الجبار بأنّ العلم يقع متولّداً أو أن الاختيار في الأفعال المتولّدة يعود إلى السبب أي إلى الفعل المبتدأ وهو النظر. أضف إلى ذلك أنّ القول بوقوع العلم اضطراراً نتيجة قوّة الدواعي مردود أيضاً لأنّ «قوّة الدواعي لا تنافي القدرة لأنّه اعتقاد ومن حقّ الاعتقاد والظنّ أن لا ينافيا القدرة»[5].

والقول بوقوع المعارف كلّها ضرورة وطبعا يؤدي إلى هدم أساس معنى التكليف، فغالبية المعتزلة اعتبرت أنّ التكليف عقلي قبل أن يكون شرعياً. لذلك نرى عند الكثير منهم أنّ النظر في الطريق المؤدي إلى معرفة الله هو من أوّل الواجبات.

وقد أقرّ أبو الحسين البصري باختلاف الناس في العلم الواقع عند التواتر وعرض نموذجا على ذلك من المدرسة الاعتزالية فقال شيخانا أبو علي وأبو هاشم: «إنّه ضروري غير مكتسب». وقال أبو القاسم البلخي: «إنّه مكتسب»[6].

واعتبر البصري أنّ بحث هذه الإشكاليّة لا يحتاج إليه في أصول الفقه إلاّ أنّه مع

---

(1) الباجي، إحكام الفصول، المصدر المذكور، ص320.
(2) عبد الجبار، متشابه القرآن، 2/ 711 نقلاً عن سميح دغيم، المرجع المذكور، ص165.
(3) عبد الجبار، المغني، 12/ 316.
(4) المصدر نفسه، الصفحة ذاتها.
(5) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
(6) أبو الحسين البصري، المعتمد في أصول الفقه، المصدر المذكور، 2/ 552.

ذلك تطرق إليه مجاراة لما درج عليه الأصوليون من إيراده وأحال على «شرح العمد» لمن يروم استيفاء النظر في هذا الإشكال.

وهو يحدّ الاستدلال بأنّه «ترتيب علوم يتوصّل به إلى علم آخر. فكلّ ما وقف وجوده على ترتيب علوم فهو مستدل عليه. والعلم الواقع بالتواتر هذه سبيله»[1]. وتعريف القاضي عبد الجبار للاستدلال أكثر وضوحا فهو في رأيه «التعبير عمّا اقتفى أثره وتوصّل به إلى المطلوب ويسمّى ذلك التعبير دليلا وصحّته أن يطابق الواقع ما توصّل به إليه وإلا فشبهه»[2].

وفي مقابل الرؤية الاعتزالية يبيّن ابن حزم أنّ التواتر يوجب العلم بالضرورة والطبيعة فليس الشرع وحده هو الذي أوجب اليقين عند وجود الخبر المتواتر بل إن الضرورة والطبيعة الإنسانيّة توجبان العلم فالعلم به ضرورة من الضروريات وإلا ذهب العلم بكثير من أنواع المعلومات المقرّرة التي يصدّقها الناس.

فالعلم بالبلدان والملوك والفلاسفة والعلماء كلّ هذا طريقه التواتر «إن الضرورة والطبيعة توجبان قبوله إذ به عرفنا ما لم نشاهده من البلاد ومن كان قبلنا من الأنبياء والعلماء والفلاسفة والملوك والوقائع والتواليف ومن أنكر ذلك كان بمنزلة من أنكر ما يدرك بالحواس الأول ولزمه ألاّ يصدق بأنّه كان قبله زمان ولا أن أباه وأمّه كانا قبله ولا أنّه مولود من امرأة»[3].

إذن فعلم التواتر عنده مماثل لعلم الحواس لذا فالإذعان للأخبار المتواترة يكون كالإذعان للأمور المحسوسة وللأمور البديهيّة التي لا يختلف فيها اثنان ومن لم يؤمن بما ورد متواترا فقد أسقط السبب الأكبر في كثير من معلوماته الأوليّة ومعلوماته عن المجتمع الذي يعيش فيه قديمه وحديثه. وعلى هذا الأساس يقرّر ابن حزم حجية المتواتر فبه يعرف أن القرآن مصدره الرسول وبه علم صحة مبعث النبي وعدد ركعات كلّ صلاة وعدد الصلوات والكثير من أحكام الزكاة وغير ذلك مما لم يبيّن في القرآن تفسيره[4].

---

(1) أبو الحسين البصري، المعتمد في أصول الفقه، المصدر المذكور، 2/ 552.

(2) عبد الجبار، المغني، 12/ 68.

(3) ابن حزم، الإحكام، 1/ 104.

(4) المصدر نفسه، ص100.

وقد احتذى الجويني هذا السبيل ناصا على أنّ «الوجه اشتراط صدور الأخبار عن البديهة والاضطرار»[1] وجاحد العلم به جاحد للضرورة ومتشكّك في المعلوم على البديهة[2]. بيد أنّ الجويني ينفي تقييد بعض الأصوليين لهذا الرأي باشتراط إسناد الأخبار إلى المحسوس لأنّ المطلوب أولاً صدور الخبر عن العلم الضروري أمّا في المرحلة الثانية فقد يترتّب الخبر على الإدراك الحسي وقد يحصل عن قرائن الأحوال التي لا أثر للحسّ فيها. وهو يؤسّس موقفه على نفي الرّأي الذي يذهب إلى إفادة المتواتر علما نظريا. فالنظر في رأيه مضطرب العقول ولهذا يتصور الاختلاف فيه نفيا وإثباتا كما أنّ العقلاء ينقسمون إلى فئات لا تحدّ. وقد أوضح الجويني أنّ الخبر المتواتر لا يوجب العلم بالمخبر عنه لذاته «وإنّما سبيل إفضائه إلى العلم بالمخبر عنه استمرار العادات»[3].

ويظهر الجويني متفتّح الذهن حين يفترض إمكانية عدم إفادة المتواتر العلم في مقابل إفادة خبر الواحد العلم الضروري إلاّ أنّه يربط هذه الفرضيّة بالله إن أراد خرق العادة لكنّه ينتهي إلى تغليب قانون العادة المستمرة على ما افترضه.

وعند الباجي يفيد المتواتر كذلك علما ضرورياً، والملاحظ أنّه بنى مقاربته لهذا الإشكال على منهج جدالي استهلّه بعرض أطروحة منكري إفادة المتواتر العلم وهم السمنيّة الذين حصروا العلم فيما صدر عن الحواس. وهو ينهض للدفاع عن رأيه معتمداً آلية القياس «فلو جاز لقائل أن ينكر العلم بذلك بعد تواتر الخبر لجاز لآخر أن ينكر العلم المدرك بالحواس وإذا بطل ذلك بطل بداهة ما قالوه»[4]. فالباجي يقيس بداهة العلم اليقيني الناشئ عن الخبر المتواتر على بداهة العلم اليقيني الحاصل من الإدراك الحسّي. وهكذا إن نفينا الأول نفينا الثاني وهو محال.

وهذا يماثل ما قرّره البزدوي من أنّ المتواتر يوجب علم اليقين ضرورة بمنزلة العيان بالبصر والسمع بالأذن[5] وهو يعدّ منكر المتواتر سفيها سفاهة من أنكر العيان،

---

(1) الجويني، البرهان في أصول الفقه، 1/ 568.

(2) الجويني، الإرشاد، المصدر المذكور، ص232.

(3) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(4) الباجي، إحكام الفصول، صص 319 ـ 320.

(5) البزدوي، أصوله على هامش كشف الأسرار، 2/ 660.

وعلى هذه القاعدة يرفض البزدوي موقف من يقول إنّ المتواتر يوجب علم طمأنينة لا يقين ويؤكّد أنّ اليقين الذي يفيده مصدره مزدوج فقد يوجب بوضعه وذاته العلم اليقيني من غير توقف على استدلال وربّما دلّ الدليل العقلي على أنّه يوجب اليقين.

ونستنتج إذن أنّ الأصوليين من المعتزلة أو أهل السنّة لم يكن هدف بحثهم في إشكاليّة العلم الذي يفيده الخبر المتواتر سوى تثبيته والردّ على أطروحات منكريه، ويظهر هذا بجلاء من خلال عنوان المبحث الذي تطرق إلى هذه الإشكالية في «المستصفى» «في إثبات أن التواتر يفيد العلم» فلم يكن غرض الغزالي وكذلك نظرائه من الأصوليين أن يبحثوا بحثاً موضوعياً ينطلق من وضع جميع الاحتمالات مثل احتمال أن يفيد المتواتر الظنّ بل كان هدفهم تثبيت المشروعيّة العليا لهذا الخبر. ففي تصنيف الغزالي للأخبار نجد صنف ما يجب تصديقه إلى سبعة أقسام، أولها «ما أخبر عنه عدد التواتر فإنّه يجب تصديقه ضرورة وإن لم يدلّ عليه دليل آخر فليس في الأخبار ما يعلم صدقه بمجرد الإخبار إلا المتواتر. وما عداه فإنّه يعلم صدقه بدليل آخر يدلّ عليه سوى نفس الخبر»[1].

وقد توقّف الغزالي للردّ على السمنية مكتفيا على غرار بقيّة الأصوليين بعرض الفكرة الأساسية لهم وهي إنكار كلّ معرفة لا يكون مصدرها الحواس، ويؤسّسون على ذلك نفي الخبر المتواتر لأنّه يتضمّن إخبارا عن أحداث لم يشاهدها المتلقّي ويكون في تلقيه لها بين أمرين، التصديق بها أو تكذيبها.

ولكن السكوت عن تفصيل مواقف السمنية قد انتهى مع صاحب «شرح مسلّم الثبوت» فقد أوضح أن السمنية فرقة أخرى غير البراهمة وهم عبدة سومنات وهو اسم لصنم كسره السلطان محمود بن سبكتكين، وهم قوم من الهند منكرو النبوة قالوا أولا باستحالة الأخبار المتواترة قياسا على استحالة اجتماع الجمع على طعام واحد، وصرّحوا ثانياً بجواز الكذب على كلّ من المخبرين بتعمد أو نسيان أو ذهول، وقرّروا ثالثاً أنّ إفادة المتواتر العلم يؤدي إلى التناقض إذا أخبر جمعان غفيران بنقيضين كما إذا أخبر جمع بوجود اسكندر وآخر بعدمه. ونصّوا رابعاً أنّه لو أفاد المتواتر علما يلزم تصديق اليهود أو النصارى فيما نقلوه افتراء عن موسى أو عيسى. وانتهوا خامساً إلى أنّ

(1) الغزالي، المستصفى 1/ 140.

المتواتر لو أفاد العلم لما كان بينه وبين العلوم الأخرى تفاوت[1].

ولعلّ منطقيّة هذه الأطروحات هي التي حفزت الفكر السنّي والاعتزالي إلى مجابهتها لأنّ إبطال المتواتر في رأيهم يعني إلغاء الدين فبالمتواتر نقل إلينا القرآن وقسم من الحديث، وقد أسّس الغزالي إبطاله آراء السمنية على إثبات وجود علم ضروري لا يكون مصدره الحواس إلاّ أنّه يفيد مع ذلك اليقين مثل علمنا كون الألف أكثر من الواحد وعلمنا استحالة أن يكون الشيء الواحد قديما ومحدثا في الآن نفسه. ويعمد الغزالي إلى نقد الأطروحة المخالفة من منطقها الداخلي أو من الأساس النظري الذي تقوم عليه «بل نقول حصرهم العلوم في الحواس معلوم لهم وليس ذلك مدركا بالحواس الخمس»[2].

ثم يتابع أبو حامد الحجج المبطلة لمذهب السمنية ومنها عدم استرابة العاقل في أنّ في الدنيا بلدة تسمى بغداد وإن لم يدخلها، وتبدو هذه الحجّة في ظاهرها مقنعة كلّ الإقناع فالإنسان إلى يوم الناس هذا يصدّق بوجود عدد كبير من الأماكن برّاً أو بحراً أو جوّاً في حين أنّ أساس هذا التصديق ليس المعرفة الحسية والمعاينة المباشرة بل قد يكون الوثوق بوجودها نتيجة تواتر ذكر المكان الواحد مرّات ومرات من كثير من الناس وفي مناسبات مختلفة، ولكنّ الأكيد أنّه في المثال الذي أورده الغزالي كانت المعاينة الحسية أساس الخبر الذي تواتر تواتراً يستحيل معه تكذيبه ونفي اليقين الذي يفيده.

ويخلص الغزالي للرد على الكعبي (أو البلخي) المعتزلي وإبطال رأيه في إفادة المتواتر علماً نظرياً. ويظهر أنّ خلافه معه يتأسس على تأويل مصطلح «النظري» يقول «فإن عنيتم بكونه نظرياً شيئاً من ذلك فنحن ننكره، وإن عنيتم به أن مجرد قول المخبر لا يفيد العلم ما لم ينتظم في النفس مقدمتان إحداهما أنّ هؤلاء مع اختلاف أحوالهم ومع تباين أغراضهم ومع كثرتهم على حال لا يجمعهم على الكذب جامع ولا يتّفقون إلاّ على الصدق والثانية أنّهم قد اتّفقوا على الإخبار عن الواقعة فيبتنى العلم بالصدق على مجموع المقدمتين فهذا مسلّم به ولا بد أن تشعر النفس بهاتين المقدمتين حتى يحصل له العلم والتصديق»[3].

(1) ابن عبد الشكور، شرح مسلّم الثبوت على هامش المستصفى، 2/ 113.
(2) الغزالي، المستصفى، 1/ 132.
(3) المصدر نفسه، 1/ 133.

وتكشف هذه القولة عن تأثر علم أصول الفقه بالمنهج المنطقي، كما يترتّب عنها نفي إفادة المتواتر علما أولياً. «فإذا العلم بصدق خبر التواتر يحصل بواسطة هذه المقدمات وما هو كذلك فليس بأولي»[1] لأنّ الأوّلي يتشكّل في الذهن بدون واسطة ويبسط الغزالي في هذا السياق إشكالية مفهوم العلم الضروري نتيجة اختلاف الاصطلاح فيه. «فالضروري عند الأكثرين عبارة عن الأولي لا عمّا نجد أنفسنا مضطرين إليه فإنّ العلوم الحسابيّة كلها ضروريّة وهي نظريّة ومعنى كونها نظريّة أنّها ليست بأولية وكذلك العلم بصدق خبر التواتر»[2].

وينتهي الغزالي إلى رفض إفادة المتواتر علما نظريا لأنّه يعتبر أنّ هذا النوع من العلم يفترض من العالم به الشّكّ فيه أوّلا ثمّ طلبه ثانيا في حين أنّنا لا نشكّ في وجود مكّة أو وجود الشافعي ولا نكذّبه.

اعتمد ردّ الغزالي على أطروحات المخالفين على مواجهة الفكرة بالفكرة والروح الطاغية على هذا الرد متشبعة بالمنطق مصطلحا ومنهج تحليل ونقد. وهذا ما لمسناه في مقاربة الكلوذاني الحنبلي لهذه الإشكالية التي خصّص لها مبحثين قرّر في الأوّل منهما وقوع العلم بالأخبار المتواترة «يقع العلم بالأخبار المتواترة»[3]. وقدّم أجوبة خمسة على الأطروحات الخمس لمنكري إفادة المتواتر العلم. وفي المبحث الثاني بسط إشكالية العلم الواقع عند التواتر هل هو علم ضروري غير مكتسب أم علم مكتسب؟ فأوضح أنّ الناس اختلفوا في العلم الواقع عند التواتر فقال شيخنا ـ وهو أبو يعلى الفراء ـ هو علم ضروري غير مكتسب وهو قول الجبائي وابنه وأكثر الشافعيّة. وقال أبو القاسم البلخي وأبو الحسين البصري إنّه مكتسب وهو قول الدقاق من أصحاب الشافعي»[4].

وقد أيد أبو الخطاب الكلوذاني الموقف الثاني وقدّم خمس حجج عليه استمدها من كتاب أبي الحسين البصري «المعتمد في أصول الفقه» ثم عرض أدلّة أربعة تسند الموقف الأوّل مبطلا كلّ دليل بحجّة وضوح تأثره بالفكر الاعتزالي.

---

(1) الغزالي، المستصفى، 1/ 133.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(3) الكلوذاني ، التمهيد، 3/ 15.

(4) المصدر نفسه، 3/ 22 ـ 24.

وهكذا يمكن أن نستخلص أن الأصوليين لم يبنوا حجيّة المتواتر على نقل لأنّه غير موجود لذلك يدفع الشيرازي احتجاج أبي اسحاق الاسفراييني (ت 418هـ) الذي يرى أنّ العلم بالمتواتر كإجماع سائر الأمم حجّة ويؤكّد أنّ هذه دعوى من غير برهان وجمع من غير علّة إذ ليس أن المسلمين إذا اختصوا بالإجماع وجب أن يختصّوا بالتواتر[1].

إذن بقي للأصوليين ما يشبه البداهة أو معرفة أوائل العقول أو الحواس فصدعوا بأنّ التواتر يوجب العلم الضروري من طريق العادة والوجود من غير طريق الشرع. ومن هنا تتجلّى لنا السلطة المعرفية التي يمنحها المتكلّمون والأصوليون عامّة لخبر التواتر. إنّهم يضعونه في أعلى مراتب الاعتقاد: مرتبة المعارف الضروريّة التي مصدرها الحسّ والأوليات العقلية[2].

لكنّ هذا الموقف لا ينبغي تعميمه لأنّ الاختلاف كان سمة المباحث التي تطرقت إلى هذه الإشكاليّة، فإن كان الموقف الغالب الذي يذهب إليه جمهور الفقهاء والمتكلّمين والأصوليين من الأشاعرة والمعتزلة يعتبر أنّ العلم الحاصل عن خبر التواتر ضروري فهناك من ذهب إلى أنّه نظري، وهناك من ذهب إلى أنّه ضروري ولكن ليس بالمعنى المعهود عند الأصوليين أي بمعنى أنّه حاصل من غير واسطة بل هو ضروري بمعنى أنّه لا يحتاج في حصوله إلى الشعور بتوسط واسطة مفضية إليه مع أنّ الواسطة حاضرة في الذهن وهو مذهب الغزالي، في حين ذهب المرتضى إلى التوقّف.

وهذه الاختلافات تبرز حركيّة الواقع الإسلامي وتنوّع مشارب علمائه والقرب الذي أصبح يطبع العلاقة بين المدارس الفكريّة في نهاية القرن الخامس، وما يدعم هذا الرّأي اعتماد ممثل المدرسة الحنبليّة على الفكر الاعتزالي في مقابل تخلّيه عن أطروحات ممثلي مدرسته في بعض الأحيان. وهذا يبرز تغلغل الحركة العقليّة التي قادتها المعتزلة في قسم هام من مجتمع ذلك العصر وعلمائه. ولكن هل يدعم بحث الأصوليين في شروط الخبر المتواتر هذا الرّأي أم يبطله؟

---

(1) انظر مقدمة عبد المجيد تركي محقق كتاب «إحكام الفصول في أحكام الأصول» للباجي، ص22.
(2) الجابري، بنية العقل العربي، ص118.

ب ـ شروط الخبر المتواتر

قرّر الأصوليون وعيا منهم بأهمية الخبر المتواتر القصوى أن لا يكون مفيدا للعلم الضروري إلاّ بشروط. ويبرز هذا الوعي لدى الجويني الذي صدّر بحثه في المتواتر بذكر شرائطه، «الذي يقتضيه الترتيب أن نصدّر الخبر بذكر شرائطه ونصف الخبر المتواتر ثم نذكر قول الناس فيه وفي إفضائه إلى العلم[1]، ولعلّ وراء هذا الموقف اعتقاد صاحبه بداهة إفادة المتواتر العلم ووعيه بمركزيّة مبحث شروط المتواتر الذي اكتسب أهميته بعد عصر الشافعي ذلك أنّنا لا نجد في مؤلفاته تفصيلاً لشروط المتواتر لأنّه ينطلق من استحالة الشكّ فيه باعتباره يتأسّس على الإجماع، فالمتواتر ينقله عوامّ المسلمين عمّن مضى من عوامهم يحكونه عن رسول الله ولا يتنازعون في حكايته ولا وجوبه عليهم»[2]. إنّ الأهمّية القصوى للخبر المتواتر عند الشافعي تتجلّى من اعتباره معصوما من وقوع الخطأ فيه ومنزها عن التّأويل وساميا عن الاختلاف والتنازع «وهذا العلم العام الذي لا يمكن فيه الغلط من الخبر ولا التّأويل ولا يجوز فيه التنازع»[3].

وعلى هذا الأساس يكتسب المتواتر سلطته باعتباره مصدراً للأحكام والتشريع فالنص القرآني والمتواتر ـ سنّة الرسول التي نقلها العامة عن العامة ـ هما «السبيلان اللذان يشهد بهما فيما أحلّ أنّه حلال وفيما حرّم أنّه حرام»[4].

وبالرغم من غياب مبحث يفصل شرط الخبر المتواتر في رسالة الشافعي فإنّنا نجد إرهاصات الوعي بقيمة شرط العدد «وقد رأيت ممّن أثبت خبر الواحد من يطلب معه خبراً ثانياً ويكون في يده السنّة من رسول الله من خمس وجوه فيحدّث بسادس فيكتبه لأنّ الأخبار كلّما تواترت وتظاهرت كان أثبت للحجّة وأطيب لنفس السامع»[5]. ومع أنّ هذه القولة تتعلق بخبر الواحد فإنّها تكشف أنّ من معايير إثبات الأخبار حججاً شرعيّة تواترها وبالتالي كثرة عدد رواتها باعتبار أن الكثرة تبرز بإجماعها يقينيّة الخبر أو تنفيه إن فاق اختلافها الحدّ المقبول.

---

(1) الجويني، البرهان، 1/ 566.
(2) الشافعي، الرسالة، ص358.
(3) المصدر نفسه، ص359.
(4) المصدر نفسه، ص478.
(5) المصدر نفسه، ص433.

وقد ارتأينا أن نبدأ بعرض شروط الخبر المتواتر لدى الأصوليين والمجادلات التي قامت بينهم تاركين أهمّ شرط ركّزوا عليه وهو شرط العدد للمرحلة الأخيرة من هذا المبحث.

يخبرنا الحلّي أنّ السيد المرتضى اشترط في المتواتر أن لا يكون السامع عالماً بما أخبر به لاستحالة تحصيل الحاصل، وأن لا يكون قد سبق شبهة أو تقليد إلى اعتقاد نفي موجب الخبر، وأن يكون المخبرون مضطرين إلى ما أخبروا عنه لاستنادهم إلى الحس[1]. وواضح من هذه الشروط الثلاثة أنّها تهتمّ بالأطراف الثلاثة للخبر بدرجة متساوية فالشرط الأول يرجع إلى السامع ويعود الثاني إلى مضمون الخبر أمّا الثالث فيتعلّق بالمخبر أو مرسل الخبر. ويهتمّ الطوسي كذلك بالمخبرين والخبر دون السامعين فيشترط أن يثبت العلم القاطع بأنّه لم يجمع المخبرين على الكذب جامع من تواطؤ أو ما يقوم مقامه، وأن يكون اللبس والشبهة زائلين عن الخبر الذي ينبغي أن يكون واضحا، وهذا الشرط بني على أنّ الكثرة وحدها ليست كافية بل لا بدّ أن تحاط الأخبار التي روتها كثرة من الرواة بما يمنع دخول الزيغ والبهتان عليها. وإذا اكتملت شروط المتواتر أصبح في نظر الطوسي موجباً للعلم والعمل من غير توقّع شيء ينضاف إليه ولا أمر يقوى ولا يرجح به على غيره[2].

ويبدو أنّ الشروط التي وضعها الأصوليون للخبر المتواتر ترتبط عندهم بطبيعة العلم الواقع بالتواتر يذكر أبو الحسين البصري «أنّ من جعل العلم الواقع بالتواتر مكتسباً يشرط في وقوع العلم به أن يكون المخبرون كثرة يمتنع معها اتّفاق الكذب منهم والتواطؤ عليه وأن يكونوا إنّما أخبروا به مضطرين»[3].

وقد أوضح البصري أنّ هذا الرّأي لا يوافقه عليه من يقول إن العلم بالتواتر ضروري لأنّه يرى أنّ العلم لا يحصل بتأمّل أحوال المخبرين وإنّما يحصل من فعل الله. وأصحاب هذا الموقف يشرطون في حصول العلم الضروري بالتواتر أشياء منها أن لا يكون السامعون عالمين بما أخبروا به باضطرار. ويعلّق البصري على هذا الشرط

---

(1) الحلّي، مبادئ الوصول إلى علم الأصول، المصدر المذكور، صص 200 ـ 202.

(2) الطوسي، الاستبصار فيما اختلف من الأخبار، ط2، النجف، 1956، 1/ 3 ـ 5.

(3) أبو الحسين البصري، المعتمد، 2/ 558.

بأنّه من غير اللائق الكلام في ذلك بأصول الفقه. ويذكر تطرقه إليه في «شرح العمد» والشرط الثاني ينصّ على أن يكون المخبرون أكثر من أربعة أمّا الثالث فهو أن يكونوا مضطرين إلى ما أخبروا عنه[1].

والملاحظ أنّ الجويني بلور هذا الشرط الأخير الذي ذكره البصري معتبراً أنّ إخبار المخبرين عمّا علموه ضرورة يقتضي العلم «فأمّا إذا أخبروا عمّا علموه نظراً فنفس خبرهم لا يقتضي علماً»[2].

ونراه يردّ على موقف طوائف من الأصوليين اشترطوا إسناد الأخبار إلى المحسوس معتبرا أنّه لا معنى لذلك لأنّ المطلوب صدور الخبر عن العلم الضروري «ثم قد يترتّب على الحواس ودركها وقد يحصل عن قرائن الأحوال ولا أثر للحسّ فيها على الاختصاص»[3].

ويبني الجويني عدم الجدوى من تقييد العلم الضّروري بالحسّ على أنّ الحسّ لا يميّز أحوال الإنسان مثل التّمييز بين احمرار الخجل أو احمرار الخوف والرّعب بينما العقل يدرك تمييز هذه الأحوال.

كما يردّ على من شرط في التّواتر استواء الطّرفين والواسطة وقد عنى به الأصوليّون «أنّ العصور إذا تناسخت فلا يكفي توافر الشّرائط وكمال العدد في طرف النّقل من الرّسول صلّى الله عليه وسلّم مثلاً بل ينبغي أن يدوم ذلك في كلّ عصر، وقد ينقلب التّواتر آحاداً وقد يندرس ما تواتر دهراً»[4] ولم يعارض الجويني هذا الموقف لكنّه لم يعدّه من شروط المتواتر بل عدّه من تفاصيل القول فيما يتواتر وينقلب آحاداً.

ويذكر إمام الحرمين كذلك ما اشترطه اليهود ـ نقلا عن بعض أصحاب المقالات في التّواتر أن يكون في المخبرين أصحاب ذلّة وصغار لأنّ ذلك يمنع الظّنّ بذوي الاختيار الإقدام على الكذب. ويبطله على أساس العلم الاضطراري أنّ الجمع العظيم

(1) البصري، المعتمد، 2/ 561.
(2) الجويني، البرهان، 1/ 567.
(3) المصدر نفسه، 1/ 568.
(4) المصدر نفسه، 1/ 58.

أمع أخذ القرائن المذكورة بعين الاعتبار ـ إذا أخبروا عن واقعة عاينوها يعلم صدقهم وإن لم يكن من بينهم أهل ذلّة[1].

ولا يشترط في خبر التواتر من العدالة ما يشترط في أخبار الآحاد بل لا يشترط أن يكونوا مسلمين «فإنّ الكفّار لو أخبرونا عن أمر حدث في بلادهم وكانوا قد أحسّوا ذلك لحصل لنا العلم بخبرهم»[2].

أما أبو الوليد الباجي فإنّه أضاف إلى الشرطين المعهودين عند نظرائه من الأصوليين وهما العدل واضطرارهم إلى علم ما أخبروا عنه، شرط العقل. وإذا كان اهتمام الباجي هنا غايته إثبات صفات أهل التواتر ـ المخبرين ـ فقد أكّد ذلك بنفي اشتراط اتّصافهم بالعصمة مفنّدا بهذا قول أبي عبد الرحمان، وهو متكلّم وفقيه شافعي تحوّل ليصبح معتزليا متأثرا بأفكار شيعيّة ذكر أنّ العلم يقع بخبر الخمسة إلى العشرين إذا كانوا معصومين.

وقد نصّ على أنّ المخبرين يخبرون بما اضطرّوا إلى معرفته دون تأثير العصمة في العلم بخبرهم[3]. ولئن لم يثر ابن حزم مسألة الشروط المتصلة بالمخبرين ما عدا مناقشته شرط العدد فإنّ الغزالي قرّر شروطاً ثلاثة إضافة إلى شرط العدد، أوّلها أن يكون النقل عن علم لا عن ظنّ والثاني أن يكون علمهم ضرورياً مستنداً إلى محسوس «إذ لو أخبرنا أهل بغداد عن حدوث العالم وعن صدق بعض الأنبياء لم يحصل لنا العلم»[4]. أمّا الشرط الثالث فهو توافر تلك الشروط على مدى الأجيال التي تنقله من الجيل الأول الذي سمع الخبر عمّن صدر عنه إلى الجيل الأخير الذي نقله إلينا.

والقاعدة الأصولية في هذه المسألة هي أن خبر أهل كلّ عصر خبر مستقلّ بنفسه فلا بدّ فيه من الشروط. واستناداً إلى هذه القاعدة يخرج الأصوليون من مجال الخبر المتواتر ما ينقله اليهود أجيالاً عن أجيال من تكذيب النبيّ موسى لكلّ من ينسخ عن شريعته وما ينقله الشيعة من أنّ الرسول نصّ على الخلافة لعلي بن أبي طالب لأنّ مثل هذه الأخبار لا تتوافر فيها الشروط المذكورة في الجيل الأول الناقل للخبر وإنّما هو

---

(1) الجويني، البرهان، 1/ 582.

(2) أبو بكر بن ميمون، شرح الإرشاد للجويني، المصدر المذكور، ص656.

(3) أبو الوليد الباجي، إحكام الفصول، ص328.

(4) الغزالي، المستصفى، 1/ 134.

خبر وضعه الآحاد من النّاس ابتداء ثمّ عملوا على إذاعته وإفشائه فكثر ناقلوه بعد ذلك عصرا بعد عصر.

وقد حدّد الغزالي في خاتمة مبحث شروط الخبر المتواتر شروطا خمسة عدّها فاسدة وهي:

1 ـ اشتراط قوم في عدد التّواتر أن لا يحصرهم عدد ولا يحويهم بلد.

2 ـ اشتراط أن تختلف أنسابهم وأوطانهم وأديانهم.

3 ـ اشتراط أن يكونوا أولياء مؤمنين لأنّ العلم قد يحصل بقول الفسقة والمرجّئة.

4 ـ اشتراط أن لا يكونوا محمولين بالسّيف أأي مكرهين بالقوّة- على الإخبار.

5 ـ اشتراط الرّوافض أن يكون الإمام المعصوم في جملة المخبرين.

وعلى منوال الشافعي نفى الكلوذاني اشتراط أن يكون المخبرون في التواتر مؤمنين أو عدولا ناصّا على وقوع العلم بتواتر الكفّار والفسّاق. وهو بذلك يخالف بعض الشافعية الذين رفضوا «تواتر» غير المسلمين. وفي المقابل يثبت شرط أن يكون المخبرون كفرة يمتنع معها اتفاق الكذب والتواطؤ عليه وأن يكونوا فيما أخبروا به مضطرين. وهو يؤسّس هذه الشروط على اعتباره العلم الحاصل عن التواتر مكتسباً. ونجده يبرّر الشرط الأول بأنّه إذا جاز للمخبرين أن يتّفقوا ويتواطؤوا لا يؤمن أن يكونوا كاذبين لهذين الوجهين أمّا شرط الاضطرار فقد علّله بأنّا لو جوّزنا أن يكونوا ظانّين أو مخمّنين وهم يظنّون أنّهم محقّون لم يقع لنا العلم»[1] لهذا أخذ بعين الاعتبار أن يكونوا أخبروا عن يقين أو مشاهدة أو سماع أو حسّ، ولأنّ علم السّامع فرع على علم المخبر متى كان ظنّا فعلم السّامع يجب أن يكون ظنّا.

إشكالية شرط العدد

ما هو العدد الّذي يشترط في المخبرين بخبر التّواتر؟ لا نلمس في إجابات الأصوليّين والفقهاء ما يدلّ على تجانس الفكر الإسلامي في القرون الخمسة الأولى الهجريّة، فإنّنا نجد فريقا من الأصوليّين يحدّد عددا مضبوطاً في حين يرى آخرون

(1) الكلوذاني، التمهيد في أصول الفقه، 3/ 31.

إطلاق هذا العدد وعدم حصره، بينما يؤثر فريق آخر التّوقّف، أمّا مجموعة أخرى فقد أبطلت شرط العدد وقدّمت البديل له. ولنبدأ بعرض أطروحات من كان معروفا بتحديد عدد مضبوط لمخبري التّواتر.

فالقاضي عبد الجبّار يعتبر أنّ أقلّ العدد الّذين يحصل العلم بخبرهم خمسة وعلى هذا الأساس لا يجوّز وقوع العلم بخبر الأربعة. ولكنّه يشترط أن يقترن العدد بأمر آخر «ولا يكفي خبر الخمسة على أيّ وجه أخبروا بل لا بدّ من أنّ يكون خبرهم ممّا عرفوه اضطراراً»[1].

ولهذا يبطل القاضي جواز حصول العلم الضّروري بتوحيد الله وعدله بخبر من يخبرنا عن ذلك لم يعرفوه اضطراراً. ويبدو أنّ موقف القاضي متأثّر بالشّافعيّة وكذلك بمن سبقه من شيوخ المعتزلة لأنّنا نعلم ذهاب أصحاب الشّافعي إلى أنّه لا يجوز أن يتواتر الخبر بأقلّ من خمسة فما زاد. كما نقل هذا الموقف عن الجبّائي. واستدلّ بعض أصحاب هذا الموقف بأنّ الخمسة عدد أوّلي العزم من الرسل على الأشهر نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمّد[2].

وينسب عبد القاهر البغدادي إلى أبي الهذيل قوله: «إنّ الحجّة من طريق الأخبار أفيما غاب عن الحواسّ من آيات الأنبياء (ع) وفيما سواها ـ لا تثبت بأقلّ من عشرين نفساً فيهم واحد من أهل الجنّة أو أكثر. ولم يوجب بأخبار الكفرة والفسقة حجّة وإن بلغوا عدد التّواتر الّذي لا يمكن تواطؤهم على الكذب إذا لم يكن فيهم واحد من أهل الجنّة. وزعم أنّ خبر ما دون الأربعة لا يوجب حكماً ومن فوق الأربعة إلى العشرين قد يصحّ وقوع العلم بخبرهم وقد لا يقع العلم بخبرهم، واستدلّ على أنّ العشرين حجّة بالآية «إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين»[3] وقال «لم يبح لهم قتالهم إلاّ وهم عليهم حجّة»[4].

وبناء على هذا النصّ يمكن أن نستنتج أن العدد الذي حدده القاضي عبد الجبّار يبدو مفيدا للظنّ في ضوء أطروحة أبي الهذيل، وهو نفس موقف الباقلاني الذي نقل تردده في

---

(1) القاضي عبد الجبّار، شرح الأصول الخمسة، ص768.
(2) الشّوكاني، إرشاد الفحول، ص47.
(3) سورة الأنفال، الآية: 65.
(4) البغدادي، أصول الدّين، ص99، ط3، بيروت، 1983.

الخمسة في حين قطع بنفي خبر الأربعة إذ لو أفاد اليقين لم يحتج شهود الزنا إلى التزكية[1]. وقد انتقد الجويني موقف الباقلاني معتبرا أنّه لا وجه لتردده فإنّا لا نبعد في مجرى الاعتياد التواطؤ على الكذب من خمسة وستة وليس ذلك من الأمور البديعة»[2].

ونجد داخل المدرسة الاعتزالية ذاتها من حمل على موقف أبي الهذيل فقد نفى أبو الحسين البصري أن يكون من شرط وقوع العلم بالخبر المتواتر أن يكون المخبرون عشرين. وأساس موقفه تأويل مخالف للآية التي احتجّ بها أبو الهذيل ومن ذهب مذهبه، فإن كانوا أوّلوا الآية بكونها توجب على العشرين الجهاد وإنّما خصّوا بالوجوب لأنّهم إذا أخبروا علم صدقهم فقد أوّلها أبو الحسين بكونها إنّما تقتضي وجوب صبرهم لمائتين وليس فيها قصر الوجوب عليهم. وإضافة إلى ذلك فالأمة مجمعة على وجوب الجهاد على العشرة إذا كان فيهم غنى[3].

والملاحظ أنّ المصادر لا تذكر لنا لماذا اختار أبو الهذيل العدد عشرين وهو عدد نجده عند سائر المعتزلة بل يظهر أنّ الرّأي الغالب عندهم أن يكون الخبر الوارد عن خمسة فأكثر هو الحجّة.

غير أنّ النظام قد انفرد بالقول إنّ إخبار الواحد يفيد ما يوجب العلم الضروري ويعلّق الجويني على هذا الرّأي معتبراً أنّ أبا إسحاق لا يشترط على موجب هذا النقل عنده عدداً[4]. كما نقل بعض الأصوليين مواقف مغايرة تعيّن أعدادا أخرى تشترط في مخبري خبر التّواتر، فهناك من اشترط أن يكونوا سبعة لاعتبارين أوّلهما القياس على عدد أهل الكهف[5]. والثاني القياس على غسل الإناء من ولوغ الكلب سبع مرات[6]. وقيل يشترط عشرة وبه قال الاصطخري، وحجّة هذا الفريق الجزء من الآية ﴿تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾[7].

ويوجد موقف آخر اشترط أن يكونوا اثني عشر بعدد النقباء لموسى، واشترط

---

(1) عبد الرحمان بدوي، مذاهب الإسلاميين، ط3، بيروت/ 1983، صص 144 ـ 145، نقلاً عن ابن عبد الشكور، مسلّم الثبوت، 2/ 84 ـ 85.
(2) الجويني، البرهان، 1/ 573.
(3) أبو الحسين البصري، المعتمد، 2/ 565.
(4) الجويني، البرهان، 1/ 569.
(5) الشوكاني، إرشاد الفحول، ص47.
(6) عبد الرحمان بدوي، مذاهب الإسلاميين، صص 144 ـ 145.
(7) سورة البقرة، الآية: 196.

اتّجاه آخر أن يكونوا أربعين كالعدد المعتبر في الجمعة، فضلا عن أنّ هذا العدد يتّصل بسبب نزول الآية ﴿وَٱخۡتَارَ مُوسَىٰ قَوۡمَهُۥ سَبۡعِينَ رَجُلٗا لِّمِيقَٰتِنَاۖ﴾[1] حين تحقّق إيمان أربعين من الرّجال وكملت العدّة بإسلام عمر[2]. كما نجد من اشترط العدد خمسين قياسا على القسامة[3].

وحكى الجاحظ في كتاب الأخبار «أنّ من الناس من يقول إن الحجّة في الخبر عن رسول الله شهادة سبعين رجلا من أهل العدالة»[4] ويؤصّل هذا الموقف بالآية «واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا»[5].

وذكر بعضهم عدد رجال بدر وهم ثلاثمائة وثلاثة عشر. وذكر آخرون عدد أهل بيعة الرّضوان وقد كانوا ألفا وسبعمائة[6]. لقد تعمّدنا أن نعرض أكثر ما يمكن من مواقف الفئات الّتي حدّدت رقما معيّنا لرواة الخبر المتواتر لإبراز سمة الاختلاف الشّديد الّتي طبعت البحث في هذه المسألة ممّا حدا ببعض الأصوليّين إلى دحضها على غرار ابن حزم الّذي أورد عدّة حجج في هذا السّياق، ففي الحجّة الأولى نصّ على أنّه يكفي في إبطال ذلك أن ننبّه كلّ من يقول بشيء من هذه الحدود على أن يقيس كلّ ما يعتقد صحّته من أخبار دينه ودنياه فإنّه لا سبيل له البتّة إلى أن يكون شيء منها صحّ عنده بالعدد عن مثل ذلك العدد كلّه. . . فحصل من كلّ قول منها بطلان كلّ خبر جملة ولا نحاشي شيئاً لأنّه وإن سمع هو بعض الأخبار من العدد الّذي شرط فلا بدّ أن يبطل تلك المرتبة فيما فوق ذلك»[7] وقياساً على هذا يقرّر ابن حزم أن كلّ قول أدّى إلى الباطل فهو باطل بلا شكّ.

مثال توضيحي: (50) أ ⟵ (50) ب ⟵ (50) ج ⟵ (50) د

(1) سورة الأنفال، الآية: 64.
(2) الجويني، المصدر المذكور، 1/ 569 ـ 570.
(3) القسامة: يقال قتل فلان بالقسامة إذ اجتمعت جماعة من أولياء القتيل فادّعوا على رجل أنّه قتل صاحبهم ومعهم دليل دون البيّنة فحلفوا خمسين يمينا أن المدعى عليه صاحبهم فهؤلاء الذين يقسمون على دعواهم يسمّون قسامة أيضاً.
(4) أبو نشوان الحميري، الحور العين، ط2، بيروت، 1985، ص327.
(5) سورة الأعراف، الآية: 155.
(6) الجويني، المصدر المذكور، 1/ 570.
(7) ابن حزم، الإحكام، 1/ 101.

فابن حزم يعتقد أنّه إذا كان «د» نقل خبره عن خمسين شخصاً فلا يمكن منطقيّاً أن يتوافق هذا العدد مع عدد المخبرين الّذين نقل عنهم «ج» و«ب» و«أ» وإذن فتقييد مخبري التّواتر بعدد معيّن لا يستقيم. أما الحجة الثانية للأصولي الظاهري فقد قامت على طرح التساؤل التالي: ما تقولون إن سقط من هذا الحد الذي حددتم واحد؟ أيبطل سقوط ذلك الخبر أم لا يبطله؟ وعلى إِثر ذلك يقدّم ثلاثة افتراضات إجابة عن هذا الإشكال:

أوّلاً: فإن قال يبطله تحكم بلا برهان وكلّ قول بمجرّد الدّعوى بلا برهان فهو مطروح ساقط.

ثانياً: فإن قال بقوله أسقطنا آخر ثمّ آخر حتّى يبلغ إلى واحد فقط.

ثالثاً: وإن حدّد عدداً سئل عن الدّليل على ذلك فلا سبيل له إليه البتّة[1].

وارتكزت حجّة ابن حزم الرّابعة على العقل الّذي لا يفرق بين نقله عشرون وما نقله تسعة عشر ولا بينما نقله سبعون ولا ما نقله تسعة وستّون. في حين أنّ الحجّة الخامسة انبنت على غياب حجّة نقلية تشرّع الاعتماد على عدد دون آخر «ولم يأت من هذه الأعداد في القرآن شيء في قبول الإخبار ولا في قيام الحجّة بهم»[2].

وقد عبّر الجويني عن نفس موقف ابن حزم حين علّق على اختلاف العلماء في تحديد عدد مخبري التّواتر بقوله «اضطرب النّاس في ذلك اضطرابا فاحشاً»[3] وعبارة الاضطراب الفاحش تدلّ على عمق الخلاف في هذه المسألة إلى حدّ جعل الشّوكاني يقرّ بجرأة أنّ القيل والقال قد يكون من أهل العلم في بعض الأحوال من جنس الهذيان[4].

والملاحظ أنّ الجويني لم يكتف بعرض الأطروحات المتباينة في هذه المسألة على غرار ما قال به ابن حزم بل حاول أن يحلّل الجانب المسكوت عنه في اختيارات الأصوليّين للعدد مثل اعتبار ذهاب قوم إلى عدد الأربعين نقلا عن عدد الجمعة عند

(1) ابن حزم، الإحكام.
(2) المصدر نفسه، الصّفحة نفسها.
(3) الجويني، المصدر المذكور، 1/ 569.
(4) الشّوكاني، المصدر المذكور، ص48.

بعض الفقهاء. وهو يستخلص قاعدة عامّة وجّهت اختيارات الأصوليّين للأعداد المتغايرة «فلم يغادروا على اختلاف الآراء عددا في الشّرع هو مرتبط حكم أو جار وفاقا في حكاية حال إلاّ مال ذاهبون بالاعتقاد إليه»[1]، وواضح أنّ اختيار هذه الأعداد الواردة في الشّرع يراد منه تأصيل آراء بشريّة وإسباغ القداسة عليها.

ويعمد الجويني دحضاً لهذه الأطروحات إلى حجج ثلاث أولاها أنّ تعارض هذه المذاهب يبرز بطلانها، وإن عنّ ترجيح فإنّ ذلك من قبيل الظّنون لا الحجّة المقطوع بها، والقاعدة في ذلك أنّ التّرجيحات ثمراتها غلبة الظّنون في مطرد العادة. أمّا الحجّة الثّانية فقد ارتكزت على سلطة العقل فهذه الأعداد ليست إلاّ اتّفاقات جرت في حكايات أحوال وليس في العقل ما يقضي بمناسبة شيء منها. وتقوم الحجّة الثّالثة على اعتبار أنّه ما من عدد تمسّكت به طائفة إلاّ ويمكن فرض تواطؤهم على الكذب. وهذا هدم للهدف من الخبر المتواتر وهو «وجدان الصّدق على ثلج من الصّدر في المخبر عنه[2] بعبارة الجويني. ويخلص الجويني بعد ذلك إلى أنّه لا معنى للتّمسّك للأعداد الّتي ضبطها الأصوليّون لأنّ ضبطهم لها يتأسّس على دوافع وخلفيّات لا تمتّ بصلة إلى الخبر المتواتر.

ونلاحظ أنّ موقف الجويني لم يتغيّر في مقاربته لهذه المسألة في كتاب «الإرشاد» «ولسنا نضبط في ذلك عددا هو الأقلّ ولكنّا نعلم أنّ كلّ عدد شرط في شهادة شرعيّة فعدد التّواتر يربو عليه»[3]. ويبدو موقفه هذا إثراء للبحث الأصولي في هذه المسألة في إطار أشعري بعد أن تعرّض إليها نظراؤه من الأشاعرة بصفة أقلّ تعمّقا على غرار أبي الوليد الباجي الّذي رفض تحديد أقلّ عدد التّواتر مبرّرا عدم تناقض هذا الموقف مع قوله بإفادة التّواتر علما ضروريّا «بأنّه لا يمتنع ذلك كما يعلم أنّ من الطّعام والشّراب ما يقع به الشّبع والريّ وإن لم نعلم قدر ذلك»[4].

وعلى نفس الخط نفى الكلوذاني وجود عدد محصور في التّواتر سواء اعتبر العلم الواقع به ضروريّا أو مكتسبا، وركّز مقاربته للمسألة على إبطال حجج أصحاب الأعداد

---

(1) الجويني، المصدر المذكور، 1/ 569.

(2) الجويني، المصدر المذكور، 1/ 572.

(3) الجويني، الإرشاد، المصدر المذكور، ص233.

(4) الباجي، إحكام الفصول، ص329.

المختلفة لأنّه لا دليل عليها من جهة العقل ولا من جهة الشّرع. ونراه يردّ على من يقيس تحديد أعداد مخبري التّواتر على قبول قول الإثنين والأربعة في الشّهادة باعتبار أنّ ذلك لا يوجب العلم وإنّما يوجب غلبة الظّنّ. ويستدلّ على ذلك «بأنّه لو وقع بخبر الأربعة العلم لوجب أن يقع بخبر كلّ أربعة ولا يعلم الحاكم صدقهم ولهذا يسأل عن عدالتهم ولو وقع له العلم كان سؤاله عن ذلك باطلاً»[1]. كما يعرض دليلا آخر مفاده أنّه لو اعتبر في العلم عدد محصور لاعتبر صفات محصورة قياسا على ما قيل في الشهادات وقد ثبت أنّه لا تعتبر صفاتهم من كفر وإيمان وفسق وعدالة وغير ذلك.

وفي مقابل الفريق الذي ارتأى حصر عدد مخبري الخبر المتواتر اختار آخرون إطلاق هذا العدد، فقد روي عن ضرار بن عمرو اشتراطه أن يكون المخبرون جميع الأمّة كالإجماع[2].

وذهب فقهاء آخرون ومنهم البزدوي إلى ضرورة أن يروي الخبر المتواتر قوم لا يحصى عددهم ولا يتوهّم تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين أماكنهم، ويدوم هذا الحدّ فيكون «آخره كأوّله وأوسطه كطرفيه»[3]. ولم يشاطره البخاري شارح أصوله هذا الرّأي، فقد رفض أن يكون العدد مقياساً صحيحاً لضبط حصول العلم بخبر التواتر «إذ ما من عدد يفرض حصول العلم به لقوم إلاّ ويمكن أن لا يحصل به للآخرين وللأوّلين في واقعة أخرى»[4] لذا يعتبر أنّ ضابط الخبر المتواتر ما حصل العلم عنده فبحصول العلم الضروري يستدلّ على كمال العدد ولا يستدلّ في المقابل بكمال العدد على حصول العلم[5].

ونشير إلى أنّ موقف البزدوي منقول عمّن تقدّمه. ويتأكّد ذلك من ردّ ابن حزم عليه ردّاً عنيفاً متّهماً قائله بالجهل لاستحالة وجود هذا الشرط في العالم أصلاً وكلّ ما فيه فقد حصره العدد وإحصاؤه ممكن لمن تكلّف ذلك. ويؤسّس ابن حزم مشروعيّة موقفه على ما ينجرّ عن أطروحة البزدوي ونظرائه. :فعلى هذ القول الفاسد قد سقط

---

(1) الكلوذاني، التّمهيد، 3/ 29.
(2) الشوكاني، المصدر المذكور، ص48.
(3) البزدوي، كشف الأسرار، 2/ 658 _ 659.
(4) المصدر نفسه، 2/ 658.
(5) المصدر نفسه، 2/ 658.

قبول جميع الأخبار جملة وسقط كون النبي صلى الله عليه وسلم في العالم وهذا كفر»[1].

وقد ردّ الجويني كذلك على مطلقي عدد التواتر معتبراً ذلك إسرافاً إذ أنّ التواتر يمكن أن يقع دون ذلك فقد يخبر بعض أهل البلدة عن واقعة شاهدوها و«يحصل العلم الضروري بإخبارهم إذا استجمع الشرائط المرعية»[2].

إنّ مرجع هذا الاضطراب الكبير في مواقف الأصوليّين حيرتهم التامّة في تحديد هذا العدد فضلا عمّا سيترتّب على ذلك من نتائج خطرة بالنسبة إلى كثير من الأخبار والأحاديث النبويّة. ممّا انجرّ عن هذه الاختلافات التباين في تحديد الأخبار المتواترة بين منكر وجودها أو مقلّل منها أو مكثر لها مثبت إيّاها في مصنفات خاصّة على غرار مصنّف السيوطي[3]. كما نتج عن ذلك تبنّي شروط أخرى غير العدد، يذكر الطبراني أنّ الصفات العليّة في الرواة تقوم مقام العدد أو تزيد عليه[4].

ووعياً من الشيخ المفيد أن حصول اليقين بالخبر لا يتوقف فحسب على الكثرة العددية التي يستحيل معها التواطؤ على الكذب أضاف كذلك مقياساً ذاتياً إلى جانب مقياس العدد الموضوعي، وهو معرفة حال الرواة دليلاً على صدقهم، فقد جوّز أن يقع العلم بالخبر وإن لم تروه جماعة تبلغ في الكثرة حدّاً يمنع عادة من اجتماعها على الكذب ويكون المعتمد عند ذلك «من شاهدهم بروايتهم ومخارج كلامهم وما يبدو في ظاهر وجوههم ويبين من تصورهم أنّهم لم يتواطؤوا ليتعذّر التّعارف بينهم والتّشاور»[5].

ويظهر هذا النّصّ تفطن الشّيخ المفيد إلى معطى نفسي يتمثّل في تأثير الكذب على حالة الإنسان النّفسيّة ووظيفة النّطق لديه، لكن هل ينحرف الخبر بسبب الكذب فحسب؟ لا شكّ انّه توجد عوامل أخرى مثل درجة تركيز السّامع للخبر أثناء عمليّة

---

(1) ابن حزم، الإحكام، 1/ 102.

(2) الجويني، البرهان، 1/ 574.

(3) السيوطي، الأزهار المتناثرة في الأخبار المتواترة، توجد منه نسختان مخطوطتان في دار الكتب المصرية، انظر محمد عجاج الخطيب، أصول الحديث، المرجع المذكور، ص302.

(4) الطبراني، طرق حديث من كذب عليّ متعمّدا، المصدر المذكور، صص 17 ـ 18.

(5) الشّيخ المفيد، مختصر التّذكرة بأصول الفقه، المصدر المذكور، ص29.

التّلقّي وقصور الذّاكرة الإنسانيّة أو انتقائيّتها وأسلوب صياغة الخبر والموانع النّفسيّة الذّاتيّة أو الاجتماعيّة وغير ذلك.

وبالرّغم من أنّنا لا نملك المعطيات الكافية يمكن أن نرجّح أنّ الفكر الشّيعي لم يساير اتّجاه من اشترط عددا معيّنا في خبر التّواتر لاعتبارين أوّلهما ما نصّ عليه الحِلّي من تضعيف مذاهب من اشترط عدد الرّواة وترجيح حصول اليقين أو عدمه مقياسا للخبر المتواتر[1].

أمّا الثّاني فهو ما أورده الغزالي وغيره من اشتراط الرّوافض أن يكون الإمام المعصوم في جملة المخبرين. إذن فهو الضّامن صحّة الخبر لا العدد الكبير من الرّواة.

إنّ هذا الموقف المرن من عدد المخبرين نلمسه لدى أبي الحسين البصري أيضا فكلّ عدد أفاد علما بخبرهم لجماعة فإنّه يقع العلم بخبرهم لغير تلك الجماعة ويقع العلم بخبر مثل هؤلاء المخبرين. وقد استدلّ على رأيه هذا بوقوع العلم بخبره لأنّهم اختصّوا بشروط معلومة تؤدّي إلى العلم بصدقهم... فإذا حصلت هذه الشّروط في عدد آخر يوجب أبو الحسين أن يؤدّي خبره إلى مثل ما أدّى إليه خبر الأوّلين[2].

وعلى شاكلة نفاة العدد نرى ابن حزم بعد أن عرض أطروحات مخالفيه وفنّدها معتمدا على آليّة المجابهة بالنصّ تارة وبالعقل تارة أخرى وبإشهار سلاح التكفير، يخلص إلى إعلان رأيه في المسألة عن طريق المنهج الحواري «فإن سألنا سائل فقال: ما حدّ الخبر الذي يوجب الضّرورة؟ وينطلق في الإجابة من مسلّمة مفادها أنّ الكثرة العدديّة لا تعني ضرورة الصّدق المؤكّد للخبر فقد تتواطأ جماعة كثيرة على الكذب بدافع الرغبة أو الرهبة وإذا كان خبر الفرد الواحد يعلم بضرورة الحسّ فإنّ كذب الجماعة الكثيرة يعلم إذا تفرّقوا. ويعرض ابن حزم تصوّره بوضوح بقوله «إذا جاء اثنان فأكثر من ذلك وقد تيقّنا أنّهما لم يلتقيا ولا دسّاً ولا كانت لهما رغبة فيما أخبرا به ولا رهبة منه ولم يعلم أحدهما بالآخر فحدّث كلّ واحد منهما مفترقاً عن صاحبه بحديث طويل لا يمكن أن يتّفق خاطر اثنين على توليد مثله، وذكر كل واحد منهما مشاهدة أو

---

(1) الحلّي، مبادئ الوصول إلى علم الأصول، المصدر المذكور، صص 200 ـ 202.
(2) أبو الحسين البصري، المعتمد، 2/ 564.

لقاء لجماعة شاهدت أو أخبرت عن مثلها بأنّها شاهدت فهو خبر صدق يضطر بلا شكّ من سمعه إلى تصديقه»[1].

وهكذا فابن حزم لا يتصوّر تواترا في أقلّ من اثنين، وما دام قرّر أن اليقين بالتواتر ضروري وليس بشرعي فقد استند إلى بديهية مفادها أنّه من علم النفس المطبوع فيها أنّه إذا جاء اثنان بخبر ولم يلتقيا واتّفق خبرهما مع ذلك فإن ذلك يكون دليل صدقه بالبداهة.

كما يستند رأي الأصولي الظاهري أيضا إلى الاستقراء والتتبع فإنّ الإخبار بالولادة والعزل والتولية والزواج وغير ذلك من الأخبار التي يعتمد على التواتر في تصديقها والعلم بها قد يثبت تواترها بخبر اثنين لم يلتقيا ويثبت بخرهما اليقين إذا اتّفق الخبر من كل الوجوه. إذن ينظر ابن حزم في التواتر إلى معناه لا إلى عدده، فالعبرة فيه الاحتياط لمنع التواطؤ على الكذب. ويذهب إلى حدّ أبعد حين يقرّر أنّه قد يثبت العلم الضروري بخبر الواحد ولكن ذلك لا يطّرد. ويمكن أن نفسّر موقف ابن حزم من منطلق إيمانه بعصمة الأنبياء بالبراهين وعدم عصمة غيرهم «إنّ الواحد من غير الأنبياء المعصومين بالبراهين قد يجوز عليهم تعمّد الكذب»[2].

والخلاصة أنّ ابن حزم وإن قدّم تصوّرا بديلا عن عدد المخبرين فإنّه بقي وفيّا للموقف التقليدي الغالب على علماء ذلك العصر وهو التركيز على إسناد الخبر لا على متنه ولا على متلقّيه لذا ظلّت هذه المحاولة شكليّة مع طرافتها.

ويسير الجويني على خط ابن حزم فبعد رفضه اشتراط حصول العلم بصدق المخبرين على حدّ محدود وعدد معدود قرّر أن ثبوت العلم بالمتواتر موصول بثبوت قرائن الصدق التي يترتّب عليها في نظر هذا الأصولي العلوم الحاصلة على حكم العادات وهي علوم بديهيّة تتولّد عن القرائن التي لا تنضبط بحدود وتدقّ العبارة على من يحاول ضبطها. وقد قدّم نماذج على هذه القرائن العلم بخجل الخجل ووجل الوجل ونشط الثمل وغضب الغضبان.

وعلى هذا الأساس يعمد إلى تأويل موقف النظام بما يخدم أطروحته «والذي

---

(1) ابن حزم، الإحكام، 1/ 102 ـ 103.

(2) المصدر نفسه، 1/ 103.

ذكره النظام ما أراه إلاّ في مثل هذه الصورة فإنّه لا يخفى على غبيّ من حثالة الناس أنّ الواحد قد يخبر صادقا وقد يخبر كاذبا فلا تقع الثقة بأخباره ولكن لعلّه لا يبعد أن يحصل الصدق بإخبار واحد فعزي إليه جزم القول في ذلك مطلقاً»[1] وهكذا يعتبر الجويني أنّ النظام إنّما نظر إلى إمكان الصدق مع القرينة وإن اتّحد المخبر ولم يطرد ذلك في كلّ أحد.

إنّ العدد لا يعول عليه بذاته أصلا في نظر الجويني ذلك أنّه يفترض تخلّف العلم بالصدق عن إخبار عدد كثير إذا اجتمعوا في مكان واحد واقتضتهم بعض الدواعي الكذب ويقدّم مثالا على ذلك احتمال تواطؤ الملك مع قواد الجند في مكيدة.

لكنّ الجويني وإن نفى أن يكون العدد والكثرة شرطا أساسيا للعلم بالخبر المتواتر فقد اعتبر «أنّ الكثرة مع انتفاء أسباب التواطؤ قرينة ملحقة بالقرائن التي ترتبت عليها العلوم»[2]. وهكذا فالعدد ليس معنيا بذاته لذلك اعتبر من تعلق بالأعداد السمعيّة أبعد الناس عن إدراك الحق مستخلصا أن العلم إذا حصل يتضح للعاقل ترتبه على القرائن وذلك قد يختلف باختلاف الوقائع وعظم أخطارها وأحوال المخبرين. واللافت للنظر أنّ من أهمّ الآليات الفكرية التي وجهت مقاربة الجويني لهذه المسألة التأويل فقد رأينا تأويله لموقف النظام بما يتناسب مع رويته لمسألة العدد ونجده يؤول موقف السمنية الذين قالوا لا ينتهي الخبر إلى منتهى يفضي إلى العلم بالصدق فاعتبر أنّ موقفهم يحمل على أن العدد وإن كثر فلا يكتفى به حتى ينضمّ إليه ما يجري القرينة من انتفاء الحالات الجامعة[3].

ويواصل الغزالي مقاربة أستاذه الجويني فيردّ العلم الضروري الذي يفيده المتواتر إلى عامل نفسي يتمثّل في بروز قرائن تجعل سامع الخبر المتواتر يكتسب اقتناعاً داخلياً بصدقه ويقرّر أنّه لا يبعد أن يحصل التصديق بقول عدد ناقص عند انضمام قرائن إليه ولو تجرد عن القرائن لم يفد العلم[4]. وعلى هذا الأساس لا يعتبر من الضروري أن يكون عدد الناقلين للخبر الذي يحصل بهم «العدد الكامل» الذي يفيد العلم عددا واحدا

---

(1) الجويني، البرهان، ص1/ 578.
(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
(3) المصدر نفسه، ص579.
(4) الغزالي، المستصفى، 1/ 119.

في كلّ واقعة بل يجوز أن يختلف باختلاف الوقائع والأشخاص والقرائن.

إنّ القرائن بذاتها يمكن أن تفيد في نظر الغزالي العلم وإن لم يكن فيه إخبار بل إنّ القرائن تقوم مقام بعض العدد من المخبرين. وقد ساق الغزالي نماذج للقرائن أو الدلائل المقترنة اقتران الأخبار وتواترها معتبرا أنّ اجتماع هذه الدلائل ينشأ عنه العلم وأنّه مَدرك سادس من مدارك العلم التي ذكرها في المقدمة وهي الأوليات والمحسوسات والمشاهدات الباطنية والتجريبيات والمتواترات[1]. وحتى يوضّح ما يعنيه بالقرائن قدّم نماذج عليها في شكل تصويري طريف يشاكل الكتابة المسرحيّة يقول «فلا يبعد أن يحصل التصديق بقول عدد ناقص عند انضمام قرائن إليه ولو تجرّد عن القرائن لم يفد العلم بأنّه إذا أخبر خمسة أو ستة عن موت إنسان لا يحصل العلم بصدقهم لكن إذا انضمّ إليه خروج والد الميت من الدار حاسر الرأس (قرينة أولى) (أ)، حافي الرجل (ب)، ممزّق الثياب (ج)، مضطرب الحال (د)، يصفق وجهه ورأسه وهو رجل كبير ذو منصب ومروءة لا يخالف عادته ومروءته إلاّ عن ضرورة فيجوز أن يكون هذا قرينة تنضمّ إلى قول أولئك فتقوم في التّأثير مقام بقيّة العدد»[2].

والملاحظ أنّ هذه الصورة مقتبسة بصفة تكاد تكون حرفية من الجويني[3]. لكن ماذا يقول الغزالي إذا لم تتوفّر قرائن؟ يعتبر أبو حامد عند ذلك «أنّ أقلّ عدد يحصل به العلم الضروري معلوم لله تعالى وليس معلوما لنا ولا سبيل لنا إلى معرفته فإنّنا لا ندري متى حصل علمنا بوجود مكّة ووجود الشافعي ووجود الأنبياء (ع) عند تواتر الخبر إلينا وأنّه كان بعد خبر المائة والمائتين ويعسر علينا تجربة ذلك وإن تكلّفنا»[4]. وسبيل التكليف أن نراقب أنفسنا إذا قتل رجل في السوق مثلا وانصرف جماعة عن موضع القتل ودخلوا علينا يخبرونا عن قتله فإن قول الأوّل يحرّك الظنّ، وقول الثاني والثالث يؤكّده، ولا يزال يتزايد تأكيدا إلى أن يصير ضروريا لا يمكن أن نشكّك فيه أنفسنا. فلو أمكن تصوّر الوقوف على اللحظة التي يحصل العلم فيها ضرورة وحسب حساب المخبرين وعددهم لأمكن الوقوف ولكن إدراك تلك اللحظة عسير. وواضح

---

(1) الغزالي، المستصفى، 1/ 136.
(2) المصدر نفسه، 1/ 136.
(3) الجويني، البرهان، 1/ 576.
(4) الغزالي، المستصفى، 1/ 119.

أنّنا هنا أمام تحليل نفسي دقيق للاعتقاد ولكن هل يكفي هذا في تبرير سلطة الخبر المتواتر من الناحية الفقهية؟

إنّ تحليل الغزالي للدور الذي تلعبه القرائن في التصديق بالخبر ولتزايد قوّة الاعتقاد وتأكيده خفاء هذا التزايد حتى أنّه لا يمكن ضبط اللحظة التي ينتقل فيها المرء من الظن إلى العلم عند تواتر الأخبار. كلّ هذا لا غبار عليه من الناحية النفسية غير أنّ ما يؤسّس الاعتقاد في الأمثلة المذكورة ليس القرائن ولا تزايد المخبرين بل إنّما تؤسّسه المشاهد الحسية (مشاهدة الرجل في السوق مثلا. . .) فالقرائن وتزايد الأخبار ليست في هذه الحالات سوى عناصر مكملة للحادث الأساسي الذي يحرّك الظنّ ابتداء أي مشاهدة الواقعة ومشكلة الخبر المتواتر في الميدان الفقهي أنّه يفتقر إلى ما يؤسّسه تجريبيا أي المشاهدة.

فالمسألة المطروحة هي أنّ الذين قاموا بتدوين الأخبار وجمع الحديث بعد أكثر من مائة سنة من وفاة النبي لم يكن في إمكانهم رصد :تزايد الناقلين: كما في مثال الرجل الذي قتل في السوق. وفضلاً عن ذلك فلا أحد من الفقهاء ولا ممّن يعتبرون التواتر مفيدا للعلم يقبل بتأسيس هذا العلم على مجرد عوامل نفسية[1]. ومن هؤلاء أبو الوليد الباجي الذي اعتبر أنّ القرائن لا تفيد إلاّ غلبة الظنّ لإمكان الكذب فيها :فإنّنا نجد أنفسنا عارية ممّا ادّعوه من هذا العلم لأنّه قد يقرّ على نفسه بالقتل من لم يقتل وقد علمنا من يقتل نفسه ابتداء وقد شوهد من القوابل من يكذب في هذا الباب، ومن المجاز من ادّعى موت أبيه وإنّما يقع بهذا كلّه غلبة الظنّ فبطل ما تعلّقوا به»[2].

إن الاعتبارات النفسية لا تؤسّس خبر التواتر بل تنسف نظريّة الخبر نسفا فمن أين يستمدّ التواتر إذن قوّته الفعليّة في الحقل المعرفي البياني في الحديث والفقه واللغة والكلام؟ اعتبر الجابري أنّ مجال الإجابة ينبغي أن يكون نظرية الخبر بكاملها لا المتواتر وشروطه فحسب لأنّ ما يؤسّس «العلم» الذي يفيده خبر التواتر هو نفس ما يؤسّس العلم الذي تفيده الأخبار غير المتواترة.

ويمكن اختزال أصناف الأخبار التي عدّدها الغزالي في الخبر الصادر عن الله

---

(1) الجابري، بنية العقل العربي، المرجع المذكور، ص120.

(2) الباجي، إحكام الفصول، ص326.

وهو القرآن، والخبر الصادر عن الرسول وهو الحديث، والخبر الصادر عن الأمّة وهو الإجماع، والخبر الموافق لما أخبر به الله أو رسوله أو الأمّة وما سكت عنه الرسول وما سكتت عنه الأمة، وما أخبر عنه عدد التواتر[1].

ويتضح أنّ المراجع التي تستند إليها هذه الأقسام في صدقها ثلاثة لا غير، الله والرسول والأمة التي يقصد بها استحالة إجماعها على الكذب كما ينصّ الحديث المشهور، نستنتج إذن أنّ السلطة التي تمنح التواتر قوّته المعرفيّة هي الإجماع. ويتأكّد هذا الرّأي إذا نظرنا إلى «الطرف» الأول الناقل للخبر أي الجيل الأول الذي سمع عن النبي وهم الصحابة، فالتواتر المنسوب إلى هذا الطرف يعني إجماع الصحابة.

إنّ التواتر باعتباره سلطة تشرّع الخبر لا يعني تواتر النقل عن الصحابة فحسب بل يعني أساسا تواتره بين الصحابة أي إجماعهم عليه إما تقريراً أو سكوتاً وهكذا فسلطة إجماع الصحابة هي التي تؤسّس ابتداء مصداقيّة الخبر. ولعلّ هذا ما جعل القاضي عبد الجبار يقرّ أنّ ما ثبت بالتواتر والإجماع يجب أن يقال به[2]. لكنّ بناء حجية الخبر المتواتر على الإجماع مختلف فيه فقد ردّ الكلوذاني على من ذهب إلى أنّه لمّا اختصّ المسلمون بالإجماع وجب أن يختصّوا بالتواتر بالقول إن ذلك جَمعٌ بدون سبب ذلك أن الإجماع أصل يستمدّ حجيته من الشرع، أمّا الخبر فيقع به العلم على أساس مبدأ عقلي هو مبدأ الضرورة، ضرورة استحالة الاتفاق على الكذب في الخبر المتواتر والتواطؤ عليه.

كما أنّ بناء حجية الخبر على القرائن يؤكّد هذا الخلاف لكنّه يعبر عن إدراك «بنائي» لأهمية سلطة السامع أو المتلقي في عمليّة التواصل فهو عن طريق أحوال الباث يمكن أن يقرّر مدى العلم بالخبر. فكأنّ الأصوليين الذين خصصوا للقرائن مكانا هاما مثل الجويني والغزالي وقبلهما الشيخ المفيد قد فهموا «المقام» (contexte) فهماً حديثاً، فإذا كان البلاغيون قد نظروا إلى المقام أو مقتضى الحال نظرة سكونية نمطية مجردة على نحو ما جرّد النحاة أصل الوضع للحرف وللكلمة وللجملة ثم قالوا «لكلّ مقام مقال» ولكلّ كلمة مع الكلمة المصاحبة لها «مقام» فإنّ من الأصوليين القدامى من قدّم

---

(1) الغزالي، المستصفى، 1/ 141.

(2) القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، المصدر المذكور، ص203.

لبروز مفهوم حركي للمقام هو جملة الموقف الاجتماعي المتحرّك الذي يعتبر المتكلّم جزءا منه وكذلك السامع والكلام نفسه وغير ذلك ممّا له اتصال بعمليّة الكلام. لذا لا يمكن الوصول إلى فهم المعنى الدلالي بمجرد النظر إلى معنى المقال أو المعنى الحرفي دون اعتبار المقام[1].

ج ـ نظرة نقدية للمتواتر

يمكن أن نعتبر التّواتر مسلّمة من المسلّمات الأساسيّة الّتي تشكّل قاعدة المنظومة الفكريّة الإسلاميّة. إنّ التّواتر نموذج من البديهيّات الّتي فرضها منظرو الفكر الإسلامي فرضا جعل إعادة التّساؤل عن سياق ظهورها وطرائق سيطرتها على الأذهان تصطدم بعقبات جمّة ذلك أنّ هذه البديهيّة تحوّلت مع الزّمن من عامل رمزي إلى قوّة مادّيّة ضاغطة تلعب دورا حيويّا في مجريات الأحداث التّاريخيّة.

وإذا كنّا نعلم أنّ المسلّمات «الأرثوذكسيّة» لم تكن تلعب نفس الدّور إبّان العصر الكلاسيكي ثمّ في عصر الإتّباع والتّقليد المدرسي الّذي شهد ظهور أهمّ كتب أصول الفقه: ففي المرحلة الأولى كانت هذه المسلّمات لا تزال مترجرجة غير ثابتة بحكم قربها من منابتها ممّا يسمح بحرّيّة في التّفكير وتجديد النّظر فيها، لكنّها في المرحلة الثّانية أصبحت متكلّسة و قسريّة فشلّت حركة الفكر العربي. إذا كان الأمر كذلك فكيف كان الشأن مع الخبر المتواتر؟

لنذكّر أنّ الخبر المتواتر كان غالبا مبحثا جدليّا يهدف إلى الرّدّ على من ينكرون إفادة المتواتر العلم القطعي، وهذا الموقف وإن بدا شاذّا فإنّه كان مهمّا لأنّه استدعى ردوداً مختلفة وصلت إلى حدّ التّشنّج والتّكفير، وكان هذا الموقف من خارج الجماعة الإسلاميّة ومن داخلها في نفس الوقت.

فمن الخارج يسجّل التّاريخ موقف السّمنيّة وموقف البراهمة. ولنتوقّف عند الموقف الأخير. فلئن كان أصحابه يعترفون بالألوهيّة فإنّهم ينكرون نبوّة محمّد وكذلك عيسى وموسى ويقولون باستحالة جواز النّبوّة عقلا لأسباب منها أنّ الرّسول من جنس

---

(1) تمام حسّان، الأصول دراسة ابستمولوجية للفكر اللغوي عند العرب، الدار البيضاء، 1981، صص 330 ـ 333.

المرسل إليه وأن جوهرهما واحد وتفضيل أحد المتماثلين المتساويين على مثله ونوعه ومن هو بصفته حيف ومحاباة وخروج عن الحكمة وذلك غير جائز على الله[1].

ومن أسباب الاستحالة العقليّة لبعث الرّسل أنّ الخالق «ليس ممّا يدرك بالأبصار ويشاهد بالحواسّ فيتولّى مخاطبة الرّسول بنفسه من حيث يراه ويعلّمه مخاطبا له حسب الرّائيين أحدهما الآخر» ثمّ إنّ العقل يحيل وجود توسّط بين الإله والمرسل والإنسان المرسل إليه ويحيل أن يكون الوسيط بينهما ملكا بل ولأيّ شيء يمتنع أن يكون الوسيط عفريتا أو كائنا من جنس آخر غير ذلك؟ والعقل أيضا يحيل انبعاث الرّسل لأنّ سند النّبوّة وعلاماتها هي المعجزة، وهذه يحيلها العقل لأنّه لا يرى فيها سوى «محالات ممتنع في العقل وجودها: من نحو فلق البحر وقلب العصا حيّة» وإلى كلّ ما يحيل العقل به إمكان النّبوّة يتعيّن أن يضاف أنّ الشّرائع تأتي من الشّعائر بما العقل مقبح له ورافض لأنّه لا يرى فيه مصلحة ولا يدرك له معنى. ومن ذلك «السّعي بين الصّفا والمروة والطّواف بالبيت وتقبيل الحجر والجوع والعطش في أيّام الصّوم والمنع من فعل الملاذ الّتي تصلح للأجسام»[2]. لهذا يرى البراهمة أن فيما تأمر به الشرائع من الأعمال ما يتنزه عنه العقلاء وينبون بأنفسهم عنه وأنّه لممّا يحكم العقل بعبثه وسخفه.

تولّى المتكلّمون مهمّة الردّ على البراهمة على مرحلتين: الأولى إبطال دعوى استحالة النبوّة من جهة العقل، والثانية التدليل على كون صحّتها من طريق الاستدلال. وأساس هذا الاستدلال المعجزة فهي أسّ البرهنة على صدق النبي وصحّة النبوّة معا وإنّما المعجزة يستدلّ بها «على صدق من ظهرت على يده لأنّها تجري مجرى الشهادة له ويستدلّ على صدق المخبر الذي أخبر عنه النبي صلى الله عليه وسلم أنّه لا يكذب»[3].

والمعجزة جنس من أجناس المعرفة قائم بذاته مستقلّ بنفسه إلاّ أنّه يندرج في صنف المعرفة التي تصل لصاحبها اضطراراً (ضرورة)، ومن ثمّ فلا دخل للنقل فيها ما دامت تفوق مجال عمله وتصوّره.

---

(1) الباقلاني، التّمهيد في الرّدّ على الملحدة المعطلة والرّافضة والخوارج والمعتزلة، بيروت، 1957، صص 103 _ 104.

(2) الباقلاني، المصدر نفسه، الصّفحة نفسها.

(3) المصدر نفسه، ص13.

ووقوع المعجزة حقّا وفعلا على الصورة التي تذكر عليها يثبت لنا عن طريق الخبر المتواتر الذي يستحيل تكذيبه لسبب اعتقدت بداهته هو استحالة التواطؤ على الكذب وقبول ذلك جيلا بعد جيل. وهذا الخبر يوجب العلم الضروري. والبراهمة إحدى الفرق القليلة التي تنكر وقوع العلم من جهته.

ويُجوّز إبراهيم النظام كذلك أن يكون وقوع الأخبار المتواترة كذبا اعتمادا على جواز اجتماع الأمّة على الخطأ لذلك فإنّه لا يعتبرها حجّة. وإن كان هذا الموقف ينتصر للعقل فإنّ الموقف الآخر يشرّع سلطة النقل. وهذا الموقف هو الذي شاءت له الأحداث التاريخية أن يستقرّ إثر انتصار الفكر الأشعري وضرب الفكر الاعتزالي.

والملاحظ أن أوّل من نزّل المتواتر المنزلة التي حظي بها فيما بعد دون نقاش هو الشافعي الذي اعتبر أنّ هذا الصنف من الرواية يتماثل والقرآن في إفادة العلم القاطع. فكلاهما عنوان الانتماء إلى الجماعة الإسلامية ورمز الهويّة الإسلاميّة لذلك فالشكّ فيهما يخرج الشاكّ عن مجال الإسلام في نظره.

إنّ السيادة العليا التي اكتسبها الخبر المتواتر جعلته ينصّ على أنّه فوق الخطأ أي إنّه معصوم، ويقصد بذلك أن طريقة النقل لا يمكن فيها الغلط لكن من يصنع الطريقة؟ من يحيّنها ويمارسها؟ أليس الإنسان؟ وفي كل العصور هل من الصّعب إشاعة أخبار لا أساس لها من الصحّة يريد لها أصحاب النفوذ أن تنتشر؟

لقد كان هدف الشافعي والأصوليين تأصيل المتواتر وتأكيد مشروعيّته العليا لذا فمن المستحيل التفكير فيه بالنسبة إليهم تصوّر إمكانيّة أن يفيد هذا النوع من النّقل الظن أو الكذب لكن لماذا؟ يكمن الجواب في كون الخبر مصدر العلم، وهذ العلم الذي يفيده المتواتر ضروري على غرار علم الحواس أو علم الإنسان بوجود نفسه. وهو على لسان الباقلاني «علم يلزم نفس المخلوق لزوماً لا يمكنه معه الخروج عنه ولا الانفكاك منه ولا يتهيّأ له الشكّ في متعلّقه ولا الارتياب به. وحقيقة وصفه بذلك في اللغة أنّه ممّا أكره العالم به على وجوده لأنّ الاضطرار في اللغة هو الحمل والإكراه والإلجاء... وقد يوصف العلم وغيره من الأجناس بأنّه ضرورة على معنى أن العالم به محتاج إليه لأنّ الضرورة في اللغة تكون بمعنى الحاجة»[1].

---

(1) أبو بكر الباقلاني، التمهيد، صص 7 ـ 8.

وعلى أساس مقوّمات الخبر المتواتر اعتبر الضامن لصحّة المدوّنة القرآنية لكن تواتر المصحف يمكن إعادة النظر فيه في ضوء المرويات التي تناقلتها كتب التّراث حول ظاهرة الإسقاط: إسقاط آيات أو سور من المدوّنة التي وصلتنا كما ثبتت في عهد الخليفة عثمان بن عفّان إذ نعلم أنّ المصحف المنسوب إلى عبد الله بن عباس تنقصه ثلاث سور يتضمنها المصحف العثماني. كما يروى أنّ المصاحف المنسوبة إلى ابن عبّاس وأبي موسى لا تحتوي سورتين تنتميان إلى المصحف العثماني. وينقل أن النظام انتقد ذاكرة عبد الله بن مسعود على أساس إنكاره سورتين من القرآن[1]. وبالفعل تخبرنا المصادر التراثية أنّ ابن مسعود كان ينكر أن تكون الفاتحة وسورتان معها جزءا من القرآن. وعلى هذه القاعدة يلاحظ فخر الدين الرازي أن موقف ابن مسعود إمّا أن يدلّ على كفر أو يبرهن على أن التواتر لم يقع التسليم به في عهد الصحابة، ويستتبع ذلك أنّ القرآن ليس متواتراً.

إنّ هذه المواقف المخالفة للإجماع برزت كما رأينا فيما يخصّ الحديث المنقول بالتواتر. ونظرا إلى الخشية على هذا الصنف من التّأثيرات غير المحبذة وقع تقنينه ووضع الشروط له فرفض في الغالب متواتر غير المسلمين خصوصاً في مجال العقيدة واستبعد متواتر «المبتدعة» أي المذاهب المناوئة وبالأساس الشيعة والروافض وهو ما لاحظناه عند الغزالي مثلا. وهذه الشروط تنسجم مع الاختيارات المذهبيّة من جهة وتصبّ في حقل القول الايديولوجي من جهة أخرى. وفي هذا الإطار يجعل أبو حامد للصحة في تواتر الخبر أربعة شروط أحدها أنّ الخبر يكون ممّا يدرك كونه على النّحو الذي يخبر به عنه في اتّصال العادة واطرادها. والثاني «أن يكون علمهم ضروريا مستندا إلى محسوس» والثالث «أن يستوي طرفاه وواسطته في هذه الصفات... لأنّ خبر أهل كلّ عصر خبر مستقلّ بنفسه فلا بدّ فيه من الشروط ولأجل ذلك لم يحصل لنا العلم بصدق اليهود مع كثرتهم ولا بصدق الشيعة والعباسية والبكرية في نقل النص على إمامة علي أو العباس أو أبي بكر» والشرط الأخير يرجع إلى العدد فلكلّ علم ضروري عدد يحصل به ومن العبث أن نقدّر العدد مسبقا ونشرط حصول العدد به فقد تنضمّ قرائن

(1) انظر: Burton: The tawatur of the Mushaf, In «The Collection of the Qu'ran», pp.220-224.
وراجع فيما يلحق مبحث حجية النسخ وتحديدا القسم الخاص بنسخ التلاوة والحكم.

تجعل حصول العلم الضروري بعدد هو أقلّ منه بكثير في أمر آخر «وهذا مما يقطع بجوازه والتجربة تدلّ عليه»[1].

لقد أوردنا هذا النصّ على طوله لننبّه إلى أمرين أساسيين: أوّلهما: أنّ هذه الشروط تختزل ما انتهى إليه المتكلّمون الأشاعرة من أنّ العلم يحصل من طرق معلومة أخصّها التجربة والعادة والعقل والحسّ وينضاف إليها التّجويز (أو القول بالجواز) وقرائن الأحوال. والملاحظ أنّ هذه المفاهيم التي تتدخّل في تأسيس أصول الفقه والتّأصيل له هي تلك التي صار: العلم الكلي إلى التشريع لها فكان «العقل» الأشعري ملتزما بها ومنفعلا بفعلها. وذلك ما يعبّر عنه الأصوليون بمبدأ «إجراء الأصول في الفروع»[2].

أمّا الأمر الثاني فيتمثّل في تلبّس التّاصيل النظري الأصولي بملابسات الصراع بين السنّة والشيعة وغيرهم، ومن هنا التوظيف الايديولوجي للنصّ لتثبيت أطروحات الفكر السنّي ودحض ما يرد عن غير ممثّلي هذا الفكر. وهكذا نرى قوّة الخبر وسلطته الجبارة في فضاء معرفي ووجود اجتماعي يرجع فيه كلّ شيء إلى المنقول أو يكاد.

إنّ البعد الايديولوجي الذي يرافق الخبر المتواتر يظهر كذلك من خلال المنهج الذي توخّاه الأصوليون وهو يقوم في درجة أولى على التّأويل. فأمام غياب حجج نقليّة قاطعة تؤصّل الخبر المتواتركان التّأويل ملاذا للأصوليين يوجّهونه نحو الآيات تارة لإضفاء القداسة على اجتهادهم البشرية، ممّا انجرّ عنه خلاف عميق في تحديد عدد مخبري التواتر مثلا، وتارة أخرى يوجّه التّأويل نحو بعض المواقف لدحضها أو تبريرها مثل تبرير الجويني موقف النظّام باعتماد التّأويل، كما تكثّف التّأويل في مسألة نوعيّة العلم الذي يفيده المتواتر: هل هو علم ضروري أم نظري أم مكتسب؟ لكن لم تثر هذه التّأويلات غالبا مضمون الخبر المتواتر إذ أنّه منذ الشافعي انغلق باب تأويلها لاعتقاد ثبوتها النهائي.

وهكذا ابتعدت مباحث المتواتر عن مجال الواقع والدرس الموضوعي وأصبحت مجرّد تهويمات نظريّة ووقع إهمال النظر في تاريخيّة المتواتر: هذه الصفة تظهر مثلا

---

(1) الغزالي، المستصفى، 1/ 156.

(2) سعيد بنسعيد، الخطاب الأشعري، ط1، بيروت، 1992، صص 182 ـ 183.

في مبحث أصولي لم يحظ بحقّه من الدرس هو انقلاب التواتر آحادا أي إن التواتر ينتهي مع الزمن إلى صنف آخر من النقل. إنّ إقرار الأصوليين بهذه الحقيقة يبرز نسبيّة الخبر المتواتر كما يظهر أنّ مشروعيّته العليا ليست إلاّ من صنع الفقهاء والأصوليين الذين اعتمدوا على الإجماع لتأصيله. فالإجماع وخصوصا إجماع الصحابة على أنّ القرآن لم يبدّل ولم يحرّف هو الذي يخوّل للمسلم اعتماده والإجماع على السنّة العمليّة المتواترة هو الضامن لصحّتها. وفي المقابل فإنّ الأصوليين يستدلّون على حجية الإجماع بعدد من الآيات القرآنية وبحديث: لا تجتمع أمّتي على الخطإ»[1] بحيث يقعون في الدور والتسلسل ولا يتخلّصون من فساد هذا الدليل إلاّ بالاستناد إلى «العادة» «التي تقتضي إنكار إثبات أصل قاطع يحكم به على القواطع بخبر غير معلوم الصحّة»[2] أي إنّ سلطة الأخبار المرويّة عن السّلف هي السلطة المرجعيّة الأساسيّة في هذا المجال كما في غيره من مجالات الفكر الديني التقليدي.

والملاحظ أنّ الإجماع كان أصلا نظريّا أكثر ممّا كان حقيقة تاريخية ملموسة منذ عهد الخلفاء الأوائل أنفسهم وقد اختلف في تحديده اختلافا كبيراً[3].

لذلك رفضه الشيعة والخوارج وبعض المعتزلة واعتمدوا في إنكارهم له على حجج سمعيّة أو عقليّة. وعمدة نفاة الإجماع ـ من جهة العقل ـ «أنّ العقول لا تدلّ على كون الإجماع حجّة وليس يمتنع في مقدور الله تعالى أن يجتمع أقوام لا يعصم آحادهم عن الخطأ على نقيض الصّواب»[4].

هكذا فالعقل ـ عند المعتزلة ـ يجيز اتّفاق الجماعات الكثيرة على الخطأ لذا كان المستند في القول بالإجماع هو السّمع فلا تعلم صحّته إلاّ به كما يصرّح بذلك أبو الحسين البصري بصفة واضحة[5].

لا تستند صحّة الخبر المتواتر إذن إلى انسجامه مع مقتضيات ما هو معقول ولا مع قوانين الواقع والمجتمع بل إلى تزكية الإجماع الذي يحتكر سلطة الرفض والقبول

---

(1) انظر الغزالي، المستصفى، 1/ 174 ـ 175، غير مذكور عند فنسنك
(2) المصدر نفسه، 1/ 177.
(3) عبد المجيد الشرفي، الإسلام والحداثة، ص163.
(4) الجويني، البرهان، 1/ 676.
(5) البصري، المعتمد، 1/ 480.

وليس الإجماع في النهاية إلا تكريسا لسلطة السّلف وقوّة الماضي، ومحصّلة الأقوال القادرة على أن تعضد ما يلائم مصالح الجماعة وتستثني ما يخالفها من مجال الصحّة حتى تبعدها عن مجال التّأثير. وإذن فالإجماع ليس إلاّ ممارسة سلطانية في ميدان المعرفة وإطلالة سلطانية على التّاريخ تختار منه ما يلائم حاضرها من أشكال ومن ألوان. ولعلّ مفهوم :الإجماع السكوتي: هو الدليل الأبلغ على ذلك مع دلالات أخرى له[1].

إنّ ما ينشده الأصولي إذن من تأسيس التّواتر بواسطة الإجماع أن يكسبه أعلى درجات المصداقية وهو بذلك يهدف إلى تقرير حقّ الجماعة مطابقتها للعقل وأحكامه من جهة وتقديم الصورة الأخيرة لحقّ الجماعة في الوجود والعمل وشرعيّتها شرعيّة تدعمها العصمة الملازمة لها وتدافع عنها في الوقت ذاته.

حفز هذا الوضع بعض المفكرين المحدثين ممّن توفّر لهم الحسّ النقدي التاريخي إلى إنكار حجيّة الإجماع. وكانت إرهاصات ذلك منذ عصر النهضة مع رشيد رضا إذ أنكر حديث انشقاق القمر الذي اعتبره بعض العلماء متواترا وأجمعوا أنّه آية ـ أي معجزة ـ طلبها كفّار قريش من النبي معتبر أن هذا الحديث نقل نقل آحاد وتطرقت إليه الخلافات وأن المقصود منه تدعيم معجزة القرآن بمعجزات حسيّة على غرار ما كان مع الأنبياء السابقين لأنّ عقول النّاس في تلك الفترة لم تكن تؤمن إلاّ بالخوارق التي تصدم الحسّ.

وإذا كان وضع مثل هذه الأحاديث ملائما في زمنه فإنّه لا يصلح لزمننا الذي أصبح فيه العقل محكما وفيصلا بين الحقيقة والخيال. بل إنّ وجود هذه الروايات قد يؤدي إلى الطعن في الإسلام وفي علومه وعلمائه. لذلك يرفض رشيد رضا حديث انشقاق القمر الذي يستدلّ به عادة على وجود المتواتر اللفظي في الحديث النبوي[2].

فالإجماع إذن لا يمكن التسليم بحجيّته لأنّ عديد المسائل فهمناها على غير ما فهمها الصحابة والتابعون فالآية :وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمرّ مرّ السحاب

---

(1) عزيز العظمة، النص والأسطورة والتاريخ، ضمن كتاب جماعي :الإسلام والحداثة: ط 1، لندن، 1990، ص262.

(2) صبحي الصالح، علوم الحديث ومصطلحه، ص148.

صنع الله الذي «تقن كلّ شيء»[1] أرجع الصحابة وقوعها إلى يوم القيامة مع أنّ العلماء المعاصرين قرّروا أنّ ذلك حاصل في الدنيا ولو أخبر واحد في الزمن الأول أن النبي أعلم الصحابة بدوران الأرض لاتفقوا جميعا على إنكار ذلك وتكذيبه. وهذا يعني أنّ إجماع الصحابة على فهم مخصوص لا يعتبر حجّة علينا[2].

إنّ رفض إجماع الصّحابة على حجية السنّة يتّفق مع نصوص الحديث ذاتها ومع المجريات التاريخية فحديث الرسول حين سئل عن وجوب الوضوع من القيء فأجاب: «لو كان واجباً لوجدته في كتاب الله تعالى» لا يمكن تعليل ظهوره حتى إن كان موضوعاً ولا يمكن تبرير وجوده بين المسلمين مع أنّه يخالف روح مذهبهم، ويتساءل توفيق صدقي: «هل الواضع له كان يقصد أن يقول بمثل رأينا الحالي؟ إذا سلّم ذلك دلّ على أنّه لا إجماع بين المسلمين على وجوب الأخذ بالسنّة»[3].

والاحتجاج بالسنّة غير حجّة علينا فالصحابة كانوا يجهلون الاصطلاحات الفقهيّة فلا يميّزون بين ما نسمّيه نحن الآن سنّة أو فرضا أو مندوبا أو مستحبّا ثمّ «إنّه لم يرد في القرآن أن المؤمنين لا يخطئون أو أن طريقهم واحد ولا يسيرون في طريق الباطل. . . والذي نعلمه أنّ المؤمنين يجوز عليهم جميعا الخطأ ويجوز أن يسيروا في طريق الباطل فمن خالفهم فيه أثابه الله ومن لم يتبع سبيلهم الحق عذبه الله»[4]. هكذا يستعيد صدقي موقف المعتزلة مثلما استعاد موقف الخوارج فيدعو مثلهم إلى أن الإسلام هو القرآن وحده.

إذن فإنّ عرض الخبر المتواتر على العقل ضروري ضرورته بالنّسبة إلى غيره من الأخبار حتى نستطيع تفكيك بداهة مفهوم التواتر التي تأتّت نتيجة عمل بشري تاريخي نجح في الإيهام بسيادته التي ترقى عن كلّ شكّ. وساهم الأصوليون في القرن الخامس الهجري في ذلك بقدر وافر نتيجة اكتفائهم بالتقليد والتكرار المدرسي للأطروحات التي ورثوها فلم يفعلوا إلاّ أن صبغوها بألوان خارجية لم تغيّر من جوهرها على غرار تلوينها بالمنطق مع الغزالي. لذا ظلّ البحث في المتواتر يدور في إطار نظري بعيد عن الواقع

---

(1) سورة النمل، الآية: 88.
(2) توفيق صدقي، مجلّة المنار، م9، ص920.
(3) المرجع نفسه، ص914.
(4) المرجع نفسه، ص915.

يركز على مسائل شكليّة ويستبعد المضامين الفعليّة التي تمسّ الفاعلين الاجتماعيّين ـ المسلمين ـ والجسد الاجتماعي ـ المجتمع الإسلامي.

وعلى هذا الأساس فإنّ مسألة التواتر في حاجة إلى الدرس في ضوء مكتسبات العلوم الإنسانيّة الحديثة ومن زوايا نظر تختلف عن تلك التي نوقشت من خلالها في التراث ومن ذلك مثلاً زاوية الاصطناع، فإذا كانت السلطة السياسية أو العسكرية أو الدينية قد استطاعت أن تفرض لنفسها الاحترام مهما كانت طبيعته، حقيقياً أو زائفاً، فلا يوجد ما يمنعها من فرض التواتر على مستوى الأخبار والمرويات بمحاربة الأخبار والمرويات المنافية لمصالحها والمضادة لتوجهاتها ونشر أخبار أخرى تهيئ لها كل وسائل الوصول إلى الفئات العريضة من الناس بأشكال ومضامين مغرية.

حدث ذلك قديماً في جميع العصور الإسلامية، وهو الآن أشدّ بروزاً إثر الثورة الإعلاميّة والتطور الكبير لأجهزة الاتصال التي تمكّن السلطة المهيمنة عليها من تكييف أسهل للرّأي العام تكييفا يثبت الأخبار المتواترة التي لا تضرّ بمصالح أصحاب السلطة والنفوذ وينفي ما دون ذلك.

د ـ خبر الآحاد بين النفي والإثبات

لئن لم ينشغل علماء الحديث بتأسيس سلطة الخبر المتواتر باعتباره يحمل معه سلطته وهي سلطة التواتر، سلطة الجماعة الواسعة المستفيضة التّي يرون تعذّر اتّفاق أفرادها على الكذب لأسباب منها كونهم من آفاق مختلفة، فإنّ الأصوليّين اهتمّوا بطرح الإشكاليّات الّتي يثيرها تأسيس مشروعيّة هذا النّوع من الأخبار.

أمّا خبر الآحاد فقد اهتمّ به كلّ من علماء الحديث وعلماء أصول الفقه اهتماما كبيرا نظرا لما يترتّب عنه من نتائج دينيّة وسياسيّة فأغلب الأحاديث النّبويّة نقلت بطريقة الآحاد. كما أنّ الكثير من الأمور الدّنيويّة والنّظم السّياسيّة تستند على هذا الصّنف من الأخبار مثل الخلافة. وقد تعمّق الانشغال بخبر الآحاد نتيجة رفض بعض المسلمين حجّيّته من جرّاء ما شهده الحديث من اختلاف وتناقض وتفشّي ظاهرة الوضع.

وتلاحظ الأهمّيّة الّتي حظي بها خبر الآحاد لدى الأصوليّين من خلال المستوى الكميّ أوّلا ففي كلّ مصدر أصوليّ تربو مباحث خبر الآحاد وصفحاته وفصوله على ما خصّص للخبر المتواتر فالجويني مثلا خصّص 32 صفحة لإشكاليّات الآحاد وهو

ضعف ما خصّصه للمتواتر من صفحات في «البرهان». والكلوذاني الّذي امتدّت مباحث المتواتر لديه على 21 صفحة بلغت مباحث الآحاد في كتابه التّمهيد 69 صفحة دون احتساب الفصول الّتي اهتمّت بصفات من يقبل خبرهم من مخبري الآحاد. ويبرز هذا الكمّ المرتفع لمباحث الآحاد أنّ هذا النّوع من الأخبار شغل المحدّثين والأصوليّين من أجل غاية مشتركة هي تأسيس مشروعيّته الدّينيّة ردّا على من نفى هذه الحجّيّة.

وقد جروا في عملهم هذا على خطّ الشّافعي الّذي عدّه النّووي أوّل عالم يكتب عن خبر الآحاد[1]. فقد أطلق عليه تسميتين: خبر الواحد وخبر الخاصّة معرّفا إيّاه بأنّه «خبر الواحد عن الواحد حتّى ينتهي به إلى النّبيّ أو من انتهى به إليه دونه»[2]. وإذا كان هذا التّعريف يركّز على السّند وتحديدا على عدد روّاة الخبر فإنّ القاضي عبد الجبّار يستند إلى زاوية نظر مغايرة تتركّز على المتن «وأمّا ما لا يعلم كونه صدقا ولا كذبا فهو كأخبار الآحاد»[3]. بيد أنّ ابن حزم اختار مواصلة سبيل الشّافعي في تعريف خبر الآحاد بأنّه القسم الثّاني من الأخبار الّذي ينقله الواحد عن الواحد ويتّصل برواية العدول إلى رسول الله صلّى الله عليه وسلّم[4] لكنّه يتميّز عن تعريف الشّافعي حين يعتبر أنّ خبر الآحاد قد يرويه أكثر من واحد ولم يستوف شرط التّواتر وهو ألاّ يؤمن تواطؤهم على الكذب.

وقد اختار الباجي في :فصل الحدود: أن يعرّف الآحاد بأنّه ما قصر عن التّواتر[5]. ويفصّل هذا الحدّ ويثريه في بداية باب أحكام الأخبار ناصّا على أنّه :ما لم يقع العلم بمخبره ضرورة من جهة الإخبار به وإن كان النّاقلون له جماعة»[6]. وهذا التّعريف الّذي يحدّ الآحاد بمقابلته بالمتواتر نجده أيضا عند الجويني في :الإرشاد: حيث يعتبر أنّ :الآحاد هو كلّ خبر لم يبلغ مبلغ التّواتر»[7]. إلاّ انّه في «البرهان» لا

---

(1) انظر ب د م. إ (ط 2 بالفرنسيّة) فصل «خبر الواحد» لجينبول (Juynboll)، 4 ـ / 928 ـ 929، نقلا عن شرح صحيح مسلم، 1/ 131.

(2) الشّافعي، الرّسالة، صص 369 ـ 370.

(3) عبد الجبّار، شرح الأصول الخمسة، ص769.

(4) ابن حزم، الإحكام، 1/ 103.

(5) الباجي، إحكام الفصول، ص173.

(6) المصدر نفسه، ص319.

(7) الجويني، الإرشاد، ص235.

يركّز التّعريف على العدد فحسب، فالقسم الثّالث من الأخبار في رأيه هو الّذي لا يقطع فيه بالصّدق ولا الكذب، وهو الّذي نقله الآحاد من غير أن يقترن بالنّقل قرينة تقتضي الصّدق أو الكذب[1].

إنّ هذا المفهوم يركّز على عناصر ثلاثة أوّلها المتن أو نص الخبر الّذي يبقى دون إفادة الصّدق أو الكذب إفادة قاطعة، أمّ العنصر الثّاني فهو السّند أو عدد روّاة الخبر في حين يتّصل العنصر الثّالث بطريقة النّقل وظروفه وهي غياب القرائن الموجبة صدق الخبر أو كذبه. وواضح أنّ هذا العنصر الثّالث يخدم العنصر الأوّل بشكل رئيسي.

لكنّ الغزالي فضّل التّركيز في تعريفه لخبر الآحاد على عنصر السّند. :اعلم أنّا نريد بخبر الواحد في هذا المقام ما لا ينتهي من الأخبار إلى حدّ التّواتر المفيد للعلم فما نقله جماعة من خمسة أو ستّة مثلا فهو خبر الواحد[2]. ولا يشذّ البزدوي عن التّعريف الأخير حين ينصّ على أنّ الآحاد «هو كلّ خبر يرويه الواحد أو الإثنان فصاعدا لا عبرة للعدد فيه بعد أن يكون دون المشهور أو المتواتر»[3]. والمقصود بجملة لا عبرة للعدد فيه في رأي صاحب :كشف الأسرار: عدم خروج الخبر عن كونه خبر واحد حكما وإن كان المخبر متعدّداً[4].

ونخلص إلى أنّ بعض الأصوليّين قد آثروا عدم تعريف خبر الآحاد لاعتقادهم بداهته على غرار أبي الحسين البصري وأبي الخطّاب الكلوذاني إلاّ أنّ غالبيّتهم ألمعت إلى تعريفه دون توقّف لمناقشة التّعاريف الأخرى. ويبدو من هذه التّعاريف اختلاف زوايا النّظر بين مركّز على السّند فحسب أو على السّند والمتن معاً، لكنّ أغلب التّعاريف ركّزت على عدد مخبري الآحاد باعتباره يثير إشكالا نجده كذلك عند بعض الباحثين المعاصرين مثل المستشرق «جينبول» الّذي عرّف خبر الآحاد في مرحلة أولى بأنّه اسم يطلق على الأحاديث الّتي رواها واحد فقط في أيّ طبقة من طبقات الإسناد[5]. غير أنّه عدّل هذا الرّأي بعد زمن معترفا أنّ التّعريف المقبول عموما لهذا

(1) الجويني، البرهان، 1/ 598.
(2) الغزالي، المستصفى، 1/ 145.
(3) البزدوي، أصوله، 2/ 678.
(4) المصدر نفسه، الصّفحة نفسها.
(5) انظر د م. إ (ط 1 بالعربيّة) فصل «الحديث» لجينبول (Juynboll)، 3/ 395.

النّوع من الأخبار هو ما لا يمكن أن يوصف بالمتواتر أو المشهور لأنّه ليس له إلاّ عدد قليل من النّاقلين في كلّ طبقة يتراوحون بين راويين وخمسة روّاة[1].

ومحصلة الآراء في هذا الشّأن ما ذكره الباقلاني «من انّ حقيقة إضافة الخبر إلى الآحاد في اللغة تعني انّه خبر واحد وأنّ الرّاوي له واحد فقط لا إثنان ولا أكثر من ذلك غير أنّ الفقهاء والمتكلّمين قد تواضعوا على تسمية كلّ خبر قصر عن إيجاب العلم بأنّه خبر واحد سواء عندهم رواه الواحد أو الجماعة الّتي تزيد عن الواحد[2].

د 1) إنكار حجّية خبر الآحاد

لقد كانت الأخبار عموما وأخبار الآحاد خصوصا من أكثر المواضيع الخلافيّة والمتنازع على حجّيّتها بين مذاهب المسلمين وعلمائهم وبينهم وبين العلماء غير المسلمين. ومن أهمّ أسباب هذا الوضع ظاهرة الوضع في الحديث واختلاف الرّواة والأخبار. واللاّفت أنّ هذه الظّواهر أسهم فيها علماء الدّين بقسط لا بأس به. فقد روى الجاحظ في كتاب الأخبار قول أستاذه إبراهيم النّظّام: وكيف نأمن كذب الصّادق وقد ترى الفقيه يكذب في الحديث ويدلّس في الإسناد ويدّعي لقاء من لم يبلغه ومن غريب الخبر ما لم يسمعه ثمّ لا يرى أن يرجع عن ذلك في مرضه وقبل أن تغرغر نفسه وقد أيقن بالموت وأشفى على حفرته بعد طول إصراره والتّمتّع بالرّياسة في حياته وأكل أموال النّاس به ؟

ثمّ يضيف قائلاً: «لو لا أنّ الفقهاء والمحدّثين والرّواة والصلحاء يكذبون في الأخبار ويغلطون في الآثار لما تناقضت آثارهم ولا تدافعت أخبارهم... وكيف لا يغلطون ولا يكذبون ولا يجهلون ولا يتناقضون والذين رووا منهم أنّ النبي صلى الله عليه وسلم قال: لا عدوى ولا طيرة، هم الذين رووا أنّ النبي صلى الله عليه وسلم قال: فرّ من المجذوم فراره من الأسد. وأنّه أتاه رجل مجذوم ليبايعه بيعة الإسلام فأرسل إليه من بايعه مخافة أعدائه[3].

---

(1) انظر د م. إ (ط 2 بالفرنسيّة) فصل «خبر الواحد» لجينبول، 4/ 928.

(2) الجابري، بنية العقل العربي، صص 122 ـ 124، وانظر تعريف كلمة آحاد لغة «بأنّها جمع أحد كأبطال جمع بطل، وهو بمعنى الواحد، وهمزة أحد مبدلة من واو فأصلها وحد وأصل آحاد: أأحاد بهمزتين أبدلت الثّانية ألفا للتخفيف مثل آدم» الفيروزآبادي، القاموس المحيط، مصر، (د.ت) 1/ 283.

(3) أبو نشوان الحميري، رسالة الحور العين وتنبيه السامعين وشرحها، المصدر المذكور، ص285 ـ 289 وقد روى الحديث البخاري وابن حنبل. انظر فنسنك، المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، تونس، استانبول، 1/ 61.

إنّ هذه النماذج القليلة من أخبار الآحاد المتناقضة قد دفعت البعض إلى إنكارها أصلا من أصول الأحكام. ونجد في رسالة «جماع العلم» مساجلات بين الشافعي ومنكري حجيّة أخبار الآحاد، وهم فريق من العلماء لا يقبلون إلا الأخبار المتواترة أو المستفيضة المشهورة نظرا إلى أنّ هذا القسم من السنّة لا شكّ فيه ولا تنازع «فكانت جملة قولهم أن قالوا لا يسع أحدا من الحكّام ولا من المفتين أن يفتي إلاّ من جهة الإحاطة»[1] ويبدو أنّ تناقض الأخبار واختلاف الرواة قد جعلهم يشترطون لقبول صحّة الخبر أن يقع الإجماع على روايته أمّا ما وقع الخلاف عليه فإنّه يردّ ويبطل. «وسواء إذا تفرّقوا حكوا خبرا بما وافق بعضهم أو لم يحكوه لأني لا أقبل من أخبارهم إلا ما أجمعوا على قوله فأمّا ما تفرّقوا من قبوله فإنّ الغلط يمكن فيه فلم تقم حجّة بأمر يمكن فيه الغلط»[2].

ولئن لم تتّضح هويّة منكري أخبار الآحاد من خلال كتابات الشافعي فإنّ المصادر تخبرنا أنّ المعتزلة هم الذين تنسب إليهم أغلب المواقف الرافضة حجيّة هذا الصّنف من الأخبار خصوصا حين تتّصل بآراء لا تتّفق مع مواقفهم ومبادئهم. من ذلك أنّهم حين رفضوا رؤية الله شرعاً نفوا ما تناقله أهل الحديث من أخبار رويت عن النبي تجيز الرؤية مثل حديث ابن عمر: أفضل أهل الجنّة منزلة من يرى ربّه غدوة وعشيّة. وحديث أبي هريرة: «إنّكم سترونه فلا تضامّون في رؤيته».

وقد بنى القاضي عبد الجبار إسقاطه لهذه الأخبار على تجريح رواتها فذكر «أنّ أبا هريرة كان يخلط في أحاديث النبي أمّا ابن عمر فقد طعن عليه أصحاب الحديث أنفسهم ولو صحّ ردّ هذه الأخبار إلى ظهورها لصحّ للخوارج وغيرهم الأخبار الواردة في المسح على الخفّين وفي الرّجم فلمّا بطل ذلك بظهورها فكذلك خبر الرؤية»[3].

إلاّ أنّنا لا يمكن أن نعمّم موقف رفض حجيّة الآحاد، كلّها أو بعضها على جميع أعلام المعتزلة فمنهم من وقف في صفّ المنكرين ومنهم من اختار صفّ المثبتين والمدافعين عن حجية هذا الصنف من النقل، ونعلم من خلال كتاب ألّفه أبو القاسم البلخي ـ المتوفى في بداية القرن الرابع الهجري ـ وقد وسمه بـ«قبول الأخبار في معرفة

(1) الشافعي، جماع العلم، ص36.
(2) المصدر نفسه، ص39.
(3) عبد الجبار، المغني، 4/ 222 ـ 227.

الرجال»[1] أنّ خبر الواحد كان من المواضيع الخلافيّة حتى داخل فرقة المعتزلة ذاتها. يقول في مقدمة هذا الكتاب «فإنّي لما عارضت شيخنا أبا الحسين[2] رضي الله عنه في كتابه الذي طعن به على خبر الواحد وقلت في إثباته وإيجاب قبوله في المواضع التي ذكرتها. . . خفت عليك أن تجاوز الحدّ في حسن الظنّ بأخبار كثير من المتسببين إلى الحديث وأن تغتر بانتشار ذكرهم وبعد صوتهم عند أصحابهم فعملت كتابي هذا. . .»[3].

والملاحظ أنّ البغدادي انفرد بذكر كتاب للباجي بعنوان «كتاب تكفير أبي الحسين الخياط» وقال: «إنّه لم يكفر الخياط فحسب وإنّما كفّر المعتزلة كلّهم لنفيهم الحجّة في أخبار الآحاد»[4]. وقد انتقد هذا النصّ لأنّ المعتزلة لم تجمع على إنكار حجية أخبار الآحاد بالإضافة إلى أنّ الخلاف بين الخياط والبلخي (أو الكعبي) كان خلافا علميا وخلاف التابع للمتبوع ـ كما يقول القاضي ـ في دقيق الفروع ليس بمستكره[5].

ونجد ردّاً للقاضي عبد الجبار على من ينسب المعتزلة إلى قلّة الحديث متّهما إيّاها أنّها لا تعمل على الأحاديث المرويّة ينصّ فيه على أنّهم إنّما لا يعملون عليها لأنّ العمل عندهم على أدلّة العقول وعلى أدلّة السنّة القاطعة والإجماع القاطع هو الواجب دون أخبار الآحاد التي قد يعتمد فيها الكذب وقد يقع فيها السهو والنسيان والتغيير. ويحتجّ القاضي بما أورده الإسكافي في كتابه القاضي بين المختلفة والبلخي في كتابه «نقض السيرجاني» على أنّهم رووا من جهة الآحاد ما يعارض ما أورده القوم من جهة الآحاد أيضاً[6].

ويمكن أن نحدّد القرن الثاني الهجري تاريخا لابتداء الموقف الاعتزالي الرافض حجيّة أخبار الآحاد اعتمادا على ما ذكره ابن حزم «فإن جميع أهل الإسلام كانوا على

---

(1) حاجي خليفة، كشف الظنون، استانبول، 2/ 220، ومنه نسخة مخطوطة بدار الكتب المصرية.
(2) المقصود أبو الحسين الخياط المعتزلي.
(3) انظر عبد المجيد محمود عبد المجيد، الاتجاهات الفقهيّة عند أصحاب الحديث في القرن 3هـ، ص109.
(4) انظر عبد الستار الراوي، ثورة العقل، صص 192 ـ 193.
(5) عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص195.
(6) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

قبول خبر الواحد الثقة عن النبي صلى الله عليه وسلم يجري على ذلك كلّ فرقة في علمها كأهل السنّة والخوارج والشيعة والقدرية حتى حدث متكلّمو المعتزلة بعد المائة من التاريخ فخالفوا الإجماع في ذلك»(1).

واللافت للنّظر تأثّر بعض علماء الشيعة بالموقف الاعتزالي الذي أنكر حجية أخبار الآحاد ذلك أننا نلاحظ أنّ هذا الإنكار بلغ أوجه مع الشريف المرتضى، فقد اعتبر أن أخبار الآحاد لا توجب علما ولا تثمر يقيناً(2) وقد نصّ على ذلك بأكثر وضوح بقوله: «أبطلنا في الشريعة العمل بأخبار الآحاد لأنّها لا توجب علما ولا عملاً»(3). ونراه يؤصّل موقفه هذا بواسطة الإجماع. «إنّ أصحابنا كلّهم سلفهم وخلفهم ومتقدمهم ومتأخرهم يمنعون من العمل بأخبار الآحاد»(4). ويبدو أنّ موقف المرتضى يعود إلى ما شاع في أخبار الآحاد من مخالفة للمنطق لذا كان العقل مستنده لرفض حجية هذه الأخبار. نجده يتساءل «ما القول في الأخبار الواردة في عدّة كتب من الأصول والفروع بمدح أجناس من الطير والبهائم والمأكولات وذمّ أجناس منها... وفي هذه الأخبار أنّ بعض هذه الأجناس يعتقد الحقّ ويدين به وبعضها يخالفه» ويجيب موضّحا سلطته المرجعيّة «وهذا كلّه مناف لظاهر ما العقلاء عليه»(5).

إنّ رفض حجية خبر الآحاد يرتبط برغبة مثالية في إيجاد مفهوم دقيق وواضح للأحكام الشرعيّة ينأى عن الشكّ والاختلاف. ومن نتائج رفض هذا الخبر تضييق مجال سلطة الفقهاء وعلماء الدين(6).

والملاحظ أن مشكل خبر الآحاد كان من مقومات السجال الذي ازدهر في عهد البويهيين ببغداد، كما بقي رفض القياس والاجتهاد وخبر الآحاد من أهمّ مرتكزات

(1) ابن حزم، الإحكام، 1/ 102.

(2) ارجع إلى: الشريف المرتضى، أمالي المرتضى، 2/ 350.

(3) انظر حسن عيسى الحكيم، الشيخ الطوسي أبو جعفر محمد بن الحسن، رسالة جامعيّة نالت درجة الماجستير من جامعة بغداد (مطبوعة)، وهي محفوظة بمكتبة كلية الآداب 9 أفريل تحت رقم (T 2409) ص474، وقد نقل الباحث الشاهدين عن ابن إدريس، السرائر، ص2.

(4) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(5) المرتضى، المصدر المذكور، الصفحة نفسها.

(6) انظر: Norman Calder: Doubt and Prerogative: The Emergence of an imami shi'i theory of ijtihad, studia Islamica, LXX, 1989, pp. 59-62.

المجادلات الشيعية ضدّ أهل السنّة مدّة من الزمن إلاّ أن الصراع انتقل إلى داخل المدرسة الشيعية الإماميّة ذاتها حين انقسم الفقهاء الأصوليّون إلى فريقين أحدهما يناصر رأي المرتضى والآخر يناصر رأي تلميذه الطوسي الذي أيّد حجية أخبار الآحاد. إنّ مواقف الإنكار تخبر عن أمرين على الأقل:

أولاً: إنّ منزلة السنّة قد تراجعت لا عند علماء الدين فحسب بل كذلك عند جانب من رجال السلطة السياسية، يخبرنا الشافعي أنّ معاوية ابن أبي سفيان باع سقاية من ذهب أو ورق بأكثر من وزنها فقال له أبو الدرداء: سمعت رسول الله ينهى عن مثل هذا فقال معاوية: ما أرى بهذا بأسا فقال أبو الدرداء: «من يعذرني من معاوية أخبره عن رسول الله ويخبرني عن رأيه، لا أساكنك بأرض»[1]. لقد رأى أبو الدرداء الحجّة تقوم على معاوية بخبره ولمّا لم ير ذلك معاوية فارق أبو الدرداء الأرض التي هو بها إعظاما لأنّ معاوية ترك خبر ثقة عن النبي.

ثانياً: إن الوثوق بعدالة الرواة كانت تنحدر كلما تأخّرنا في الزمن لذلك فإنّ الأخبار التي لم تكن تؤمّنها سلطة التواتر والإجماع كانت ترفض أو تعتبر مفيدة للظنّ فحسب. وقد عبّر الكلوذاني عن هذا المعنى حين ذكر «أنّ زمن النبيّ كانت الخيانات فيه قليلة والكذب قليلا فأمّا زماننا فقد كثرت فيه الخيانات من المسلمين»[2].

د 2) الآحاد وإشكالية العلم

هل يفيد خبر الآحاد العلم واليقين؟ أم إنّه لا يفيد سوى الظن؟

كثر الخلاف والجدال في هذه المسألة وكان لها آثار خطيرة في الفرق والتكفير وذلك لأنّه إذا أوجب اليقين والعلم فإنكاره كفر. وتقوم هذه المسألة على قياس الأخبار النبوية على الأخبار العادية من حيث إفادتها القطع أو الظن وهو قياس لا يحجب الفوارق بين النوعين من الأخبار.

وإذا كان الشافعي يعتبر خبر الخاصّة أو الآحاد حجّة في العمل ــ أي يوجب التعبّد به وأداء ما ينصّ عليه من الأحكام الشرعيّة في العبادات والمعاملات ــ فهو لا

---

(1) الشافعي، الرسالة، ص446، لم يرو هذا الحديث أحد من أصحاب الكتب الستة إلا النسائي فإنّه رواه في الجزء الثاني، صص 322 ــ 323 مختصرا عن قتيبة عن مالك...

(2) الكلوذاني، التمهيد، 3/ 122.

يضعه في مرتبة القرآن ولا في مرتبة السنّة المجمع عليها بل يجعله دونهما في الاحتجاج. ولئن كان من يمتنع من قبول ما جاء به الكتاب أو السنّة المجمع عليها يستتاب فإنّ خبر الآحاد بما أنّه ورد عن طريق الانفراد لو شكّ فيه شاكّ لا يقال له تُب. وهكذا يجعل الشافعي خبر الآحاد حجّة في العمل دون الاعتقاد فيقرّر أن الشكّ فيه لا عقاب عليه ولكنّ العمل به أمر لا بدّ منه للحجج التي ستتطرّق إليها فيما يلي.

وقد انسجم القاضي عبد الجبار مع هذه الرؤية الشافعية فجوّز العمل به إذا ورد بشرائطه إلاّ أنّه رفض قبوله فيما طريقه الاعتقادات «ولذلك لم يجز بخبر الواحد فيما طريقه العلم وجوّزنا، فيما طريقه العمل»[1]. وهكذا فإنّ خبر الآحاد يفيد الظنّ لا القطع لدى القاضي عبد الجبار وإن ما طريقه الدين لا يجب قبول خبر الآحاد فيه أصلا. ويترتّب على ذلك أنّ هذا الخبر لا يقبل إذا خالف الكتاب والسنّة المقطوع بها[2]. كما «لا يجوز في العقل أن يقال في خبر الواحد قال رسول الله قطعا وإنّما يجوز أن يقال «روي عنه صلى الله عليه وسلم ذلك»[3].

لقي هذا الموقف لدى أبي الحسين البصري مزيدا من الاهتمام من أجل تثبيته لذا خصّص في «المعتمد» بابا يوضّح عنوانه موقف صاحبه وهو «في أنّ خبر الواحد لا يقتضي العلم». وقد انبنى هذا الباب على منهج متميّز تمثّل في مرحلة أولى في عرض الأطروحات المختلفة بصفة مختزلة، وفي مرحلة ثانية يقع بيان حجج كلّ أطروحة ثمّ الردّ عليها.

أمّا الأطروحات المتباينة فهي أوّلاً قول أكثر الناس إنّ خبر الواحد لا يقتضي العلم. والحجّة الأولى لهذا الفريق «أنّ خبر الواحد لو اقتضى العلم لاقتضاه كلّ خبر واحد كما أن الخبر المتواتر لمّا اقتضاه اقتضاه كلّ خبر متواتر»[4].

وينقد صاحب «المعتمد» هذه الحجّة معلّقا بأنّها «اقتصار على الدعوة». ووعياً منه أن دعواهم غير مبسّطة وواضحة بشكل مقنع لجأ إلى افتراضات يمكن أن تبلور الموقف المجمل الذي اعتمد مبدأ القياس، قياس خبر الآحاد على الخبر المتواتر:

(1) عبد الجبار، المغني، 17/ 382.
(2) عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، صص 193 ـ 194.
(3) المصدر نفسه، ص186.
(4) أبو الحسين البصري، المعتمد، 2/ 566.

الفرضيّة الأولى: «فإن قالوا إنّما اقتضى كلّ خبر متواتر العلم لأنّه من قبيل ما يقع العلم عنده وهذا قائم في خبر الواحد لو كان فيه ما يقتضي العلم»[1].

ويردّ أبو الحسين على هذه الفرضيّة ببرهان منطقي اعتمد مقدمتين ونتيجة:

المقدمة الأولى: قيل لو زعمتم أنّ هذه هي العلّة.

المقدمة الثانية: وما أنكرتم أن العلم الواقع بالتواتر إن كان ضروريا فهو من فعل الله سبحانه.

النتيجة: فما يؤمنكم أن يختار فعله عند كلّ خبر متواتر لاقتضاء المصلحة لذلك ولم تقتض المصلحة فعله عند كلّ خبر واحد فلم يفعله عند كلّ أخبار الآحاد؟[2].

ويواصل أبو الحسين مناقشته للفرضيّة الأولى فيخاطب الفريق الذي رفض اقتضاء خبر الواحد العلم بأنّه إن كان العلم بالتواتر مكتسبا فما الذي يضمن لهم أن تكون شروط الاستدلال به تتساوى فيها الأخبار المتواترة ولا يسمع فيها أخبار الآحاد ؟

وتتمثّل الحجّة الثانية لهذا الفريق في أنّ العلم لا يقع للأخبار التي يرويها واحد قياسا على عدم وقوعه للأخبار التي يرويها أربعة فقط. وقد أجمل أبو الحسين الردّ على هذه الحجّة لأنّه فصّل القول فيها في مقاربته للخبر المتواتر واكتفى بإبطال صحّة هذه الحجّة والتذكير أنّه قد بيّن عدم وجود طريق لهم إلى «العلم بأنّ العلم لا يقع لشيء من الأخبار التي يرويها أربعة»[3].

أمّا الحجّة الثالثة لهذا الفريق فهي إبطالهم مذهب النظام ذلك أنّه لو وقف حصول العلم بالمخبر عنه على قرائن لم يمتنع أن يخبر المتواترون رجلا عاقلا بمكّة ولا يقترن بخبرهم هذه القرائن فلا نعرفها. ويردّ البصري عليهم معتبرا أنّ هذه الحجّة تفيد مذهب النظام في اشتراط القرائن في وقوع العلم بالأخبار المتواترة. ويعمد إلى تأويل قصد النظام بالقرائن والأخبار المتواترة بأنّها ما لا ينفكّ منها الأخبار المتواترة نحو امتناع اتفاق الكذب من المخبرين وامتناع تواطئهم.

---

(1) البصري، المعتمد، 2/ 566.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(3) المصدر نفسه، ص567.

انتقل أبو الحسين إثر ذلك إلى مناقشة الفريق الذي يقرّر اقتضاء خبر الواحد العلم فعمد إلى قياس الإحراج سائلا خصمه «أتزعم أنّ كلّ خبر واحد يتقضي العلم؟ وإن كانت الإجابة المفترضة بالإيجاب يقرّ البصري أنّنا نعلم أنّ كثيرا من الناس يخبروننا بما لا نظنّه فضلا أن نعلمه وكان يجب فيما لا نعلم صدقه من الأخبار أن نعلم كذبه.

ويتابع أبو الحسين مناقشة أطروحة هذا الاتجاه ليصل إلى الموقف الظاهري الذي ينصّ على أنّ الله منعنا أن نقول عليه ما لا نعلم وتعبّدنا بخبر الواحد ويترتّب عن ذلك اقتضاء خبر الواحد العلم لا الظن، غير أنّ البصري لا يشاطرهم الرّأي ذلك أنّ التعبّد بخبر الواحد في نظره لا يقتضي جواز القول على الله بما لا يعلم «لأنّا وإن ظننا صدق الراوي فإنّا نعلم بدليل قاطع وجوب العمل به وإذا قلنا إن الله تعبدنا بذلك العمل فقد قلنا على الله بما لا نعلم»[1].

ويتلخّص موقف ابن حزم ابتداء من أنّ كلّ حديث مروي بواسطة سلسلة واحدة وغير منقطعة من الرواة العدول يوجب العلم والعمل معا «فهذا ـ خبر الآحاد ـ إذا اتصل برواية العدول إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وجب العمل به ووجب العلم بصحّته أيضاً[2].

وهناك رأي مختلف منسوب إلى الحنفيّة والشافعيّة وجمهور المالكية وجميع المعتزلة والخوارج. وكل هؤلاء على ما ذكر ابن حزم متفقون على أنّ خبر الآحاد لا يوجب العلم ومعنى هذا أنّه يمكن أن يكون كذباً أو مشكوكاً فيه.

ولقد كان وضع الباجي هو ما عناه ابن حزم حين تحدّث عن جمهور المالكية من بين آخرين أي إنّ خبر الآحاد يستتبع التطبيق لا العلم، غير أنّ أبا الوليد يستثني ـ مع ذلك ـ ستّة أضرب من الأحاديث المروية بطريق الآحاد. وهي تستتبع في نظره العمل والعلم معاً: **أحدهما**: خبر الله تعالى لأنّ الصدق من صفاته الذاتية. **والثاني**: أخبار الرسول. **والثالث**: أخبار الرسول أنّ فلانا لا يكذب في خبره... ولهذا علمنا صدق الأمّة فيما أجمعت عليه لأنّ الرسول أخبرنا عن صدقها. **والرابع**: إقرار الرسول للمخبر

(1) البصري، المعتمد، ص570.

(2) ابن حزم، الإحكام، 1/ 103.

بصدقه. **والخامس**: إجماع الصحابة على إقرار المخبر بصدق خبره. **أمّا السادس**: فهو خبر الآحاد إذا تلقته الأمّة بالقبول»[1].

وقد اختار الجويني إيضاح موقفه من هذه المسألة عن طريق انتقاد أطروحة مضادة للمتكلّمين انتقادا عنيف اللهجة «ذهبت الحشوية من الحنابلة وكتبة الحديث إلى أن خبر الواحد العدل يوجب العلم وهذا خزي لا يخفى مدركه على ذي لب»[2].

ومستند إمام الحرمين زلل الكثير من الرواة والأثبات فإذا تبيّن إمكان الخطأ فالقطع بالصدق مع ذلك محال. وفضلاً عن ذلك يستند الجويني إلى عدم القطع بعدالة واحد لأنّه يجوز أن يضمر خلاف ما يظهر. وعلى هذا الأساس فإنّ ما هو مظنون في نفسه يستحيل أن يقتضي علماً قاطعاً.

أما البزدوي فإنّه أكّد هذا الموقف بقوله «فكذلك هذا الخبر من العدل يفيد علما بغالب الرأي وذلك كاف للعمل وهذا ضرب علم فيه اضطراب فكان دون علم الطمأنينة»[3] لذا يقرّر أنّه لا يوجب العلم يقيناً[4].

وهو يردّ على أهل الحديث الذين يرون اقتضاء خبر الآحاد علما يقينيا فيعتمد مبدأ القياس، فإذا كان الخبر المشهور لا يوجب علم اليقين فخبر الآحاد أولى لأنّه محتمل لا محالة ولا يقين مع الاحتمال.

ولا يشذّ الغزالي عن هذا الموقف أيضا ذلك أنّه ينفي إفادة خبر الواحد العلم ويؤول ما حكي عن المحدّثين من أنّه يوجب العلم بقوله «لعلّهم أرادوا أنّه يفيد العلم بوجوب العمل إذ يسمى الظنّ علما ولهذا قال بعضهم يورث العلم الظاهر والعلم ليس له ظاهر وباطن وإنّما هو الظن»[5]. وواضح أنّ موقف الغزالي من المحدّثين مخفف ومتسامح بالمقارنة مع موقف كلّ من الجويني والبزدوي.

ومع أنّ الحنابلة عرفوا عموما بالقول بإفادة خبر الآحاد العلم فقد خالفهم

---

(1) الباجي، إحكام الفصول في أحكام الأصول، ص330.
(2) الجويني، البرهان، 1/ 606.
(3) البزدوي، أصوله ضمن كشف الأسرار، 2/ 694.
(4) المصدر نفسه، 2/ 678.
(5) الغزالي، المستصفى، 1/ 145.

الكلوذاني ناصا على «أن خبر الواحد لا يقتضي العلم»[1] ويؤسس أبو الخطاب هذا الموقف استنادا إلى رواية الأثرم «إذا جاء الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم بإسناد صحيح فيه حكم أو فرض عملت به ودنت الله تعالى به ولا أشهد أنّ النبي صلى الله عليه وسلم قال ذلك فقد نصّ على أنّه لا يقطع به وبه قال جمهور العلماء»[2]. ويعتمد أبو الخطاب مبدأ القياس إذ يعتبر أنّ الخبر لو اقتضى العلم لاقتضاه كلّ خبر واحد سواء كان الراوي ثقى أو غير ثقة وذلك على منوال الخبر المتواتر الذي يوجب العلم دونما فرق بين أن يرويه عدول أو فساق. وفضلا عن ذلك لو اقتضى خبر الواحد علما لوجب أن يقع العلم بخبر كلّ من يشهد على إنسان بمال أو كل من يدعي النبوّة. ولجاز أن يعارض التواتر وينسخ به القرآن. وهذا لا يجوز في نظر صاحب «التمهيد». وأيضاً فإنّ الواحد منّا يسمع الخبر فلا يوجب له العلم حتى أنّ من الأخبار ما لا يوجب سماعه غلبة الظن.

ولأنّ خبر الآحاد يجوز عليه الكذب والسهو والغلط فلا يجوز أن يقع بع العلم. وإذا كان هذا الخبر لا يوجب العلم بذاته فإنّه لا يوجبه بقرينة كذلك عكس ما قال به النظام الذي ذهب إلى اقتضاء خبر الواحد العلم إذا اقترنت به قرينة. ويبني أبو الخطاب موقفه هذا على جواز الكذب في القرينة فهي «لا توجب العلم مع الخبر لكنها توجب قوّة الظن»[3].

وربّما بدا لنا أنّ رأي الكلوذاني له ما يسنده ذلك أنّه إذا كان المراد بأنّ المحفوف بالقرائن قد يفيد العلم للناس كافّة فلا يمكن أن نقطع بذلك لأنّ الناس ليسوا على شكل واحد في التأثّر بالقرائن الملازمة للأخبار فربّ رجل سريع التأثّر يعتقد في إنسان البعد عن الكذب ويصادف خبره قرائن تزيد ذلك الاعتقاد فيحصل له العلم ويوجد بجانبه رجل آخر ليست عنده هذه العقيدة فلا يزال الشكّ يحوم حول نفسه فلا يكاد يجزم بمثل تلك الرواية، وإن أريد أنّه قد يحصل العلم بالخبر المتصل بالقرائن لبعض الناس فلا شكّ أنّ أحدا ينكره إذ هو مشاهد محسوس فلا يمكن أن يقال إن حصول العلم من الخبر الذي هذا شأنه نتيجة عقليّة لا تتخلف حتى يتحد فيها الناس كافّة.

---

(1) الكلوذاني، التمهيد، 3/ 78.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(3) المصدر نفسه، 3/ 79 ـ 80.

نستخلص إذن أنّ الرأي الغالب عند الأصوليين اعتبار الآحاد خبرا لا يفيد بنفسه العلم سواء كان لا يفيده أصلا أو يفيده بالقرائن الخارجة عنه. وهذا يعني أنّها ليست أصلا يرقى إلى يقينيّة القرآن أو الخبر المتواتر لذا انتقد الموقف الظاهري الذي جعل الآحاد يفيد علم اليقين لأنّ في هذا الصنف من الأخبار شبهة في اتصاله بالرسول، واقترح عرض هذا الصنف من الرواية على الكتاب والسنّة المشهورة «فإن أصل البدع والأهواء إنّما ظهر من قبل ترك عرض أخبار الآحاد على الكتاب والسنّة المشهورة فإن قوما جعلوها أصلا مع الشبهة في اتصالها برسول الله صلى الله عليه وسلم ومع أنّها لا توجب علم اليقين. . .»[1].

وإن كان الأمر على ما رأينا في خصوص إشكالية العلم الذي يفيده خبر الآحاد فما هي مواقف الأصوليين من حجية هذا الخبر؟ هل أوجبوا التعبّد والعمل به أم رفضوا ذلك؟ ما هي مستندات مواقفهم ؟ هل هي نقلية أم عقلية أم الاثنين معاً؟ وما هي سيرورة هذه الحجج التي ارتكزوا عليها؟

د 3) تأسيس حجية خبر الآحاد

اختلف الأصوليون وغيرهم من علماء الدين في حجيّة أخبار الآحاد على أقوال تكاد تلتقي فمنهم من منع العمل به مطلقا ومنهم من أجازه. والمانعون يختلفون في سبب المنع فمنهم من يعزوه إلى حكم العقل وينسب ذلك إلى ابن علية والأصم، ومنهم من ينسبه إلى الشرع كالقاساني من أهل الظاهر[2]. وأكثر الأصوليين متّفقون على حجيته على اختلاف بينهم في مستندات هذه الحجية وشروطها ومناشئها.

والواضح أن القرن الثاني الهجري كان عهد تنامي عدد من أنكر أخبار الآحاد ممّا حدا بالفكر السنّي ممثّلا أساسا في أهل الحديث إلى التصدّي لهذا التيّار. لكن أهمّ من انبرى لهذه المهمّة الشافعي الذي جعل الذود عن خبر الواحد مشغلاً مركزياً في كتاباته باعتبار أنّ أكثر السنّة وردت بواسطة أخبار الآحاد. فإسقاط هذا الصنف من الرواية يعني إسقاط الركن الثاني للتشريع. ومن منطلق هذا الوعي كان جهد الشافعي أكبر من جهد سابقيه فقد ناقش المناوئين لأطروحته بشيء من التفصيل وبكثير من الأدلّة.

---

(1) السرخسي، أصول السرخسي، المصدر المذكور، 1/ 367 ـ 368.

(2) الشوكاني، إرشاد الفحول، ص49، وانظر أيضا الشيرازي، التبصرة في أصول الفقه، ص303.

وهكذا لم يكد أثر من الآثار التي وصلتنا عنه يخلو من مبحث أو أكثر لإثبات خبر الواحد، ففي كتاب «أحكام القرآن» المنسوب إليه نجد فصلا في تثبيت خبر الواحد من الكتاب[1] وفي رسالة «جماع العلم» من كتاب «الأم» خصّص بابا لـ«ما تثبت به السنّة وإقامة الحجّة على الأخذ بخبر الواحد». وفي استهلال كتاب اختلاف الحديث المطبوع على هامش الجزء السابع من «كتاب الأم» نلحظ تأصيلاً لخبر الآحاد بحجج نقليّة بالأساس.

غير أنّ أهمّ مضان تثبيت حجية خبر الواحد «الرسالة» حيث نجد باباً لخبر الواحد امتدّ على 28 صفحة وقد وصل البحث في إشكاليّة الآحاد بين الجزء الثاني والجزء الثالث من هذه الرسالة علامة على أنّ هذا المبحث نقطة الوصل والالتقاء بين المواضيع المختلفة والأجزاء المنفصلة عند صاحب الرسالة. أمّا الباب الثاني «الحجّة في تثبيت خبر الواحد» المشتمل على سبعين صفحة فإنّه احتكر أكبر كمّ من صفحات الرسالة مقارنة بالأبواب الأخرى. وهكذا يتكشف لنا أن الشافعي جمّع كلّ طاقاته المعرفيّة والسجالية وخصّص كلّ أشكال إنتاجه ونشاطه الفكري من كتب ومناظرات وإملاء للرد النظري على منكري خبر الآحاد. فكيف كان جوابه على محاوره الذي طلب منه «ذكر الحجّة في تثبيت خبر الواحد بنصّ خبر أو دلالة فيه أو إجماع»[2].

*** تأصيل خبر الآحاد بالقرآن**

لننطلق من الحجج القرآنية التي يستند إليها أوّل ما يستند في العادة، هل كانت حاضرة منذ الشافعي وكيف تعامل معها الأصوليون؟

استعرض صاحب الرسالة مجموعة من الآيات القرآنية التي تنصّ على إرسال الله نبياً واحداً لقوم من الأقوام لهدايتهم مثل الآية «إنّا أرسلنا نوحا إلى قومه»[3] والآية «وإلى عاد أخوهم هوداً»[4] واستنتج عقب ذلك أنّ الواحد في ذلك وأكثر منه سواء تقوم الحجّة بالواحد منها قيامها بالأكثر[5] ونجد هذا الاستنتاج في كتاب الشافعي «أحكام

(1) الشافعي، أحكام القرآن، صص 29 ـ 32.
(2) الشافعي، الرسالة، ص401.
(3) سورة نوح، الآية: 1.
(4) سورة هود، الآية: 11.
(5) الشافعي، الرسالة، ص437.

القرآن» أكثر تفصيلا فهو يحتجّ بالآية «واضرب لهم مثلاً أصحاب القرية إذ جاءها المرسلون إذ أرسلنا إليهم اثنين فكذّبوهما فعزّزنا بثالث فقالوا إنّا إليكم مرسلون»[1] ويقرّ أنّ ظاهر الحجّة عليهم باثنين ثم ثالث وقياسا على ذلك أقيمت الحجّة على الأمم بواحد وينتهي الشافعي إلى نفي «أن تكون الزيادة في التأكيد مانعة من أن تقوم الحجّة بالواحد»[2].

والملاحظ أنّ هذه الحجّة لم ترد في صدارة الحجج التي ساقها الشافعي في الرسالة لترسيخ حجية الآحاد وعيا منه أنّها لم ترد في القوّة بما يؤهّلها لتتخذ موقعاً متقدماً فهي تحمل في ثناياها ما ينفي مشروعيتها لأنّ قياس حجية خبر الآحاد على خبر النبي المرسل فيه كثير من التجاوز للاختلافات المفرقة بين النبي المرسل والراوي صحابيا كان أو تابعيا أو غيرهما ولعلّ الشافعي انساق إلى هذه الحجّة لمواجهة المنطق المضادّ القائم على الكثرة وتواتر عدد المخبرين فسعى إلى إثبات حجية الواحد شرعا لكن توظيفه لذلك اعتمادا على قياس لا يستقيم جعل حجته ضعيفة.

إنّ الحجّة الأولى التي صدّر بها الشافعي سلسلة حججه الهادفة إلى التّأصيل الشرعي لخبر الآحاد تمثّلت في قياس حجية خبر الآحاد على حجية الشهادة فقد ثبت بالنص القرآني والأخبار المستفيضة أنّه يقضى بشهادة شاهدين أو شاهد وامرأتين في الدَّين والأموال وبشهادة أربعة في الزنى، وبشهادة اثنين في سائر الحدود والقصاص وبشهادة امرأة فيما لا يطّلع عليه إلاّ النساء[3] وتأسيساً على اعتبار الشافعي «الشهادات أخباراً»[4] يصبح القياس بين الشهادة والخبر تامّاً لأنّ قبول الأخبار عن الرسول بواحد أو اثنين من الثقات مثل قبول اثنين أو واحد من الشهود بل قبول الأخبار عن الرسول أولى بالأخذ لمظنّة التوقّي في الكذب عليه ما دام متدينا عدلا ثقة ضابطا ولأنّه بما يخبر يحلّ أو يحرّم فيتوقّى الكذب وقد ذكر صاحب الرسالة في هذا السّياق: «وللنّاس حالات تكون أخبارهم فيها أصحّ وأحرى أن يحضرها التّقوى منها في أخرى ونيّات ذوي النيّات فيها أصحّ وفكرهم فيها أدوم وغفلتهم أقلّ وتلك عند الموت بالمرض

(1) سورة يس، الآية: 36.
(2) الشافعي، أحكام القرآن، صص 31 ـ 32.
(3) ارجع إلى الشافعي، اختلاف الحديث على هامش الجزء 7 من كتاب الأم، ص3.
(4) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

والسّفر . . . ولا شكّ أنّ من أعظم هذه الحالات الرواية عن الرسول صلى الله عليه وسلم لأنّ أقواله سنّة متّبعة تلزم عامّة المسلمين ولأنّ الكذب عليه صلى الله عليه وسلم أعظم الكذب»[1].

والملاحظ أنّ الشافعي كان مدركا لوجود عدّة نقاط اختلاف بين الخبر والشهادة مثلما تظهر في الجدول التالي:

المقياس	في الخبر	في الشهادة
عدد المخبرين	يقبل المخبر الواحد	لا يقبل المخبر الواحد
الجنس	يقبل الخبر بقطع النظر عن جنس المخبر رجلا أو امرأة	لا تقبل الشهادة من المرأة الواحدة
صيغة السند	يقبل في الحديث «حدّثني فلان عن فلان» إذا لم يكن مدلّساً	لا يقبل في الشهادة إلا سمعت أو رأيت أو أشهدني
عدم الاختلاف	يؤخذ ببعض الأخبار استدلالاً بكتاب أو سنّة أو إجماع أو قياس	لا يؤخذ بها
اضطراب المتن	عدم قبول حديث بعض الناس بالرغم من جواز شهادتهم بسبب ما يدخل في الحديث من كثرة الإحالة[2] وإزالة بعض ألفاظ المعاني	تجويز شهادتهم

كما أثار ابن حزم الفوارق بين الشهادة والرواية من ناحية أن الرواية تقبل من الآحاد ولا يشترط فيها التعدد ومن جهة أنّه إذا كان شاهدا واحدا فلا بدّ من يمين صاحب الحقّ معه ومن حيث جواز الكذب في الشهادة والرواية. وبيّن أنّ تلك الفوارق من وجوه، أوّلها أنّ الله تكفّل بحفظ الدين وإكماله وترك أمر المحافظة على الدماء والأعراض والأموال والنزاع حولها إلى الناس يطبقون فيها حكم الله ولذلك ما كان

(1) الشافعي، الرسالة، ص400.

(2) الإحالة: سقوط لفظ من الحديث يحيل معناه أو ينطق به بغير لفظ المحدّث فيحيل معناه. وقد ذكر الشافعي أنّه احتاط في الحديث بأكثر ممّا احتاط في الشهادة لأنّ إحالة معنى الحديث أخفى من إحالة معنى الشهادة، انظر الشافعي، الرسالة، ص374.

النبي يخطئ في الأمور الشرعيّة التي كان يحكيها عن ربّه وكان يتوقّع الخطأ أو يخشاه.

إذا قضى في النزاع بين الناس وإذا كان الله قد تكفّل بحفظ دينه وأمرنا بقبول خبر الثقة الواحد فلا مظنة للكذب ولكن ما ترك للعباد بيّن أنّه لا سبيل إلى الحقّ فيه إلا بشهادة اثنين : رجلين أو رجل وامرأتين ممّن ترضون من الشهادة فكانت مظنة الكذب في الواحد قريبة[1] والفرق الثاني، أنّ حكمنا بشهادة الشاهد وبيمين الحالف ليس حكما بالظنّ كما زعموا ولكنّه الطريق الوحيدة التي أرادها الله لتحقيق العدالة. ويمضي الفقيه الظاهري في عرض موقفه من الطاعة المطلقة والتسليم الكامل لله والتطبيق الحرفي لأوامره إلى أن يصل إلى هذه النتيجة الحاسمة: «ونحن مأمورون يقينا بأمر الله عز وجلّ لنا بأن نقتل هذا البريء المشهود عليه بالباطل وأن نبيح هذا الفرج الحرام المشهود بالكذب...»[2]. ثم يضيف من ناحية أخرى قولا أكثر حسماً «إنّ الله (ت) افترض علينا أن نقول في جميع الشريعة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وأمرنا الله (ت) بكذا لأنّه يقول «وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول»[3] و«ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا»[4] ففرض علينا أن نقول: نهانا الله (ت) ورسوله صلى الله عليه وسلم عن كذا وأمرنا بكذا ولم يأمرنا (ت) قط أن نقول: شهد هذا بحقّ ولا حلف هذا الحالف على حق»[5].

والملاحظ أنّ أبا الحسين البصري توقّف عند الفوارق بين خبر الواحد والشهادة لكنّ من منطلق دفاعي يردّ هذه الفروق بعد بسطها عكس ما قام به ابن حزم من محاولة ترسيخ هذه الفروق[6]. وعموما لا يمكن مقارنة خبر الواحد بالشهادة إلا جزئيّاً[7].

وهكذا نخلص إلى أنّ الشافعي لم يعتمد حجّة نصيّة قرآنية بصفة مباشرة وأنّ ذلك لن يقع إلا مع الأصوليين الذين تلوه. ولئن غاب التأصيل القرآني لخبر الآحاد

---

(1) ابن حزم، الإحكام 1/ 123 وانظر أيضا: Roger Arnaldez: Grammaire et Théologie chez Ibn Hazm de Cordou, Paris, 1956, p.233.

(2) المصدر نفسه 1/ 124.

(3) سورة النساء، الآية: 59

(4) سورة الحشر، الآية: 7.

(5) ابن حزم، الإحكام 1/ 124.

(6) البصري، المعتمد، 2/ 574 ـ 575.

(7) انظر د م. إ. ط. 2 بالفرنسية فصل «خبر الواحد» لجينبول (Juynboll) 4/ 928 ـ 929.

عند القاضي عبد الجبار فقد حضر لدى تلميذه أبي الحسين البصري فإنّه اعتبر أنّ الدليل الثاني على حجية خبر الآحاد بعد العقل هو الآية: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾[1].

واللافت للنظر أنّ هذه الآية تعدّ الحجّة الأولى من القرآن على حجية خبر الآحاد لدى ابن حزم والكلوذاني وعند الشيرازي أيضاً في كتابه «التبصرة في أصول الفقه» إلا أنّها ترد في المرتبة الثانية عند البزدوي. وتبدو أهمّية هذه الآية من اعتمادها دليلاً على أن طلب العلم فرض كفاية فإن كان من العلم ما هو فرض تعين على كلّ إنسان بنفسه فمنه ما هو فرض على الكفاية إذا قام به قائم سقط على البقيّة :ثم سائر العلم وطلبه والتفقه فيه وتعليم الناس إيّاه وفتواهم به في مصالح دينهم ودنياهم فهو فرض على الكفاية»[2] بحجّة الآية السابقة.

ويوازي البصري بين خبر كلّ طائفة خرجت للتفقّه وخبر الواحد معتبراً أنّ الله تعبدنا بقبول خبر كلّ طائفة خرجت للتفقه ثم أنذرت قومها وهذه صفة خبر الواحد»[3]. وقد اعتمد الأصوليون لتبرير احتجاجهم بهذه الآية على تأويل لفظ الطائفة بأنّه يعني واحدا أو أكثر فالبصري ينصّ على :أنّ الله أوجب على كلّ فرقة أن تخرج منها طائفة، والثلاثة فرقة فوجب أن تخرج منها طائفة والطائفة من الثلاثة واحد أو اثنان»[4].

ولئن كانت مرجعيّة هذا التّأويل مسكوتاً عنها فإنّ ابن حزم يصرّح أنّها لغة العرب واستعمالات اللغويّين «والطائفة في لغة العرب التي بها خوطبنا يقع على الواحد فصاعداً»[5] وحتى يتماسك هذا التأويل ينفي هذا الأصولي الظاهري تأويلا مضادا للطائفة في الآية ﴿وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَآئِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾[6] بأنّها تدلّ على أربعة أفراد ومستنده في هذا النفي نقض هذا التّأويل المخالف لمعهود اللغة «فلم يدع قط قائل

(1) سورة التوبة، الآية: 122.
(2) ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، 1/ 11.
(3) البصري، المعتمد، 2/ 588.
(4) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
(5) ابن حزم، الإحكام، 1/ 104.
(6) سورة النور، الآية: 2.

ذلك القول أن الطائفة في اللغة لا تقع إلا على أربعة. وترتّب على ذلك تجويز ابن حزم أن يشهد عذاب الزنى واحد، فالواحد يجزي لكن إن شهد أكثر فذلك مباح».

وقد سار الكلوذاني على خطى البصري وابن حزم إلاّ أن السلطة المرجعيّة التي ارتكز عليها اختلفت عنهما فهو ينطلق من أنّ الفرقة تعني الثلاثة والطائفة منها واحد واثنان ـ وهو نفس منطلق البصري ـ ويستدلّ على الاثنين من القرآن بالآيتين «وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما ـ إلى قوله ـ فأصلحوا بين أخويكم»[1] ويستخلص أن الآيتين توقعان على الأخوين اسم الطائفتين. في حين يحتجّ إثباتاً لوقوع الطائفة على الواحد بتأويل أحد مفسّري القرآن[2] للآية: ﴿إِن نَّعْفُ عَن طَآئِفَةٍ مِّنكُمْ نُعَذِّبْ طَآئِفَةً﴾[3] من خلال قوله: «كان هذا رجلاً واحداً».

ويظهر أنّ الاحتجاج بهذه الآية لم يجمع عليه فقد نقلت إلينا المصادر الأصوليّة عدة اعتراضات عليها منها:

أولاً: أنّ الآية تقتضي أن يقبل خبر طائفة من كلّ فرقة ومجموع ذلك يحصل به التواتر.

ثانياً: ليس في الآية ما يدلّ على قبول قول المخبر وإنّما يدلّ على أن المتفقه وقع إنذاره.

ثالثاً: لا حجّة في الآية لأنّها وردت في الفتوى ولهذا قال «ليتفقّهوا في الدين» فيصيرون من أهل الاجتهاد ثم لينذروا بالفتوى والإنذار بالفتوى يجب قبوله على العامي[4].

وقد تصوّر أحد الباحثين المعاصرين أنّ الطريقة السائدة الآن من الهجرة إلى مراكز العلم من بعض من يسكنون بعيدا عنها ثمّ العودة إلى بلادهم ليعلّموا إخوانهم

---

(1) سورة الحجرات، الآيتان: 9 و10.

(2) هو محمد بن كعب القرظي، احد علماء المدينة العالمين بتأويل القرآن (ت 119 أو 120)، انظر الكلوذاني، التمهيد، 3/ 47 (هامش المحقق).

(3) سورة التوبة، الآية: 66.

(4) انظر هذه الاعتراضات لدى الكلوذاني، التمهيد، 3/ 47 ـ 49 وعند البصري، المعتمد، 2/ 560 ـ 588، وارجع أيضا إلى الشيرازي، التبصرة، ص304.

مبادئ العلم الذي تلقّوه هي نفس الطريقة التي دأبوا عليها في عصر النبي ودعت إليها الآية[1].

وليس في هذا الطريقة اجتماع المبلغين والمرشدين في مقام الأداء ليكوّنوا لمستمعيهم مقدار ما يتحقّق به التواتر بل يكتفون بالواحد الموثوق به منهم فالآية على هذا واردة في مقام جعل الحجّة لأخبار آحاد الطائفة. واحتمال أن يراد بالطائفة ما يبلغ به حدّ التواتر على أن يجتمع الكلّ لتبليغ كلّ واحد منهم احتمال يأباه ظاهر الآية كما يأباه الواقع العملي لما درج عليه المبلغون في جميع العهود بما فيها عهد الرسول على أن لفظ طائفة أوسع منه فتضييقها إلى ما يخصّه بالخصوص لا شاهد عليه. وبهذا يتّضح واقع ما أثاره الآمدي وغيره من التشكيكات حول دلالة الآية على حجية خبر الواحد[2].

وإن بدا أبو الحسين البصري مكتفيا بهذه الآية لتأصيل خبر الآحاد من القرآن فإن البزدوي الذي اعتبر أن الدليل على أنّ خبر الواحد يوجب العمل واضح من الكتاب والسنّة والإجماع والدليل المعقول»[3] اختار أن يُصدّر التأصيل القرآني لخبر الآحاد بالآية ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ لَتُبَيِّنُنَّهُۥ لِلنَّاسِ﴾[4] وذكر إثر الآية «أن كل واحد إنّما يخاطب بما في وسعه ولم يكن خبره حجّة لما أمر ببيان العلم. وقد اعترض على هذا التأويل لدخول الفاسق في الخطاب وهو إلى ذلك مأمور بالبيان بحيث لو امتنع عنه يأثم[5].

والملاحظ أنّ هذه الآية لم تتواتر لدى الأصوليين قديما أو حديثا باعتبارها حجّة تؤصّل خبر الواحد غير أنّ الآية الثانية المشهورة في هذا الصدد هي ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِن جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓا۟ أَن تُصِيبُوا۟ قَوْمًۢا بِجَهَٰلَةٍ فَتُصْبِحُوا۟ عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَٰدِمِينَ﴾[6].

واللافت للنظر أن ابن حزم قرن بين هذه الآية والآية السالفة الذكر عنده من سورة التوبة واعتبرهما بمثابة مقدمتين يترتّب عنهما قبول خبر الواحد العدل دون

---

(1) محمد تقي الحكيم، الأصول العامّة للفقه المقارن، ص209.
(2) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، 1/ 171.
(3) البزدوي، أصوله ضمن كشف الأسرار، 2/ 682.
(4) سورة آل عمران، الآية: 187.
(5) البخاري، كشف الأسرار، 2/ 682.
(6) سورة الحجرات، الآية: 6.

الفاسق. ولو لم تكن إلاّ هذه الآية وحدها لما كان فيها ما يدلّ على قبول خبر الواحد العدل ولا على المنع من قبوله. . . ولكن لمّا استفاضت هذه الآية إلى الآية التي فيها قبول نذارة النافر للتفقه صارتا مقدمتين أنتجتا قبول خبر الواحد العدل دون الفاسق»[1].

ويجدر أن نشير إلى أنّ ابن حزم لم يسق الحجج القرآنيّة متتالية ومجتمعة فإنّه أورد آية أولى في بداية المبحث وأورد آية ثانية بعد التطرّق إلى حجّة السنّة ثمّ ألحق في نهاية المبحث آيتين. ويمكن أن نستخلص من هذا الترتيب احتمالات ثلاثة أوّلها أنّه يدلّ على خلل منهجي نتيجة خضوع الكاتب لآلية توارد الخواطر وهذا ما يجعل عمليّة الكتاب غير معقلنة.

والاحتمال الثاني أنّ الأمر مقصود للتذكير في كلّ مراحل البحث بأنّ المصدر الأساسي لحجيّة خبر الآحاد هو القرآن. وبهذا يتغيّر الموقف من كتابة ابن حزم ليحكم عليها بأنّها ممارسة معقلنة. أمّا الاحتمال الثالث وهو الأكثر تأكّدا فيتمثّل في أنّ ترتيب الحجج القرآنية بهذ الشكل يدلّ على تصنيف لها يعتمد مقياس القوّة فالحجّة الأولى أقوى من الثانية والثانية أقوى من الثالثة وهكذا دواليك. ولا شكّ أن تضخّم النصوص القرآنية هنا يتساوق مع النزعة النصية للمذهب الظاهري. وفعلا نرى ابن حزم يقرّ أنّ الظاهريّة لا تتجاوز ما جاءت به النصوص وثبت في القرآن والسنن[2] غير أنّ الكلوذاني يخفّف قليلا من تضخيم دور النصّ القرآني في إثبات حجّة خبر الآحاد فيكتفي بآيتين على غرار البزدوي والشيرازي. ونراه يورد اعتراضين على الآية الثانية التي اعتمدها حجّة أولهما:

ـ أن هذه الآية[3] نزلت في شأن الوليد بن عقبة (ابن أبي معيط) : الذي بعثه النبي صلى الله عليه وسلم مصدقا فعاد وأخبر أن الذين بعث إليهم أرادوا قتله فهمّ النبيّ أن يغزوهم فنزلت الآية تخبره أنّه غير عدل فلا يكون فيها حجة على مسألتنا»[4].

إلاّ أنّ أبا الخطاب وهو يروم إثبات خبر الآحاد أوّلاً وأساساً لا يهتمّ كثيراً بأسباب نزول الآية بل ينظر إليها من زاوية أخرى فيعتبر أنّها حجّة من جهة أنّ النبي قبل

(1) ابن حزم، الإحكام، 1/ 106.
(2) المصدر نفسه، 1/ 109.
(3) سورة الحجرات، الآية: 6، ذكرت سابقاً.
(4) الكلوذاني، التمهيد، 3/ 51.

خبره وهمّ بغزوهم ويستند إلى المبدأ الناصّ على أنّ العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ليقرّر «أنّ اللفظ أعمّ من سببه فلا يقتصر عليه»[1].

أمّا الاعتراض الثاني فيتمثّل في قياس الخوف في خبر الواحد العدل على الخوف في خبر الفاسق تأسيسا على إحدى عبارات الآية ﴿أَن تُصِيبُواْ قَوْمًا بِجَهَٰلَةٍ﴾.

ويردّ الفقيه الحنبلي على ذلك بأنّ الجهالة تصحب خبر الفاسق لأنّه لا يقوى في الظنّ خبره فأمّا خبر العدل فإنّه يغلب على الظنّ صدقه وغلبة الظنّ ضرب من العلم لأنّ العلم هو ظنون تتزايد[2].

لكن القرآن وإن استند إليه لإثبات خبر الآحاد فقد اعتمد أيضا لإنكار هذا الصنف من النقل فكانت الآيات الناهية عن العمل بالظنّ أو بغير العلم حجّة أصحاب الموقف الأخير باعتبار أنّ أخبار الآحاد لا تفيد علما بمدلولها ومن ذلك الآية ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾[3] والآية: ﴿إِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا﴾[4] وبما أنّ خبر الآحاد ظنّي يجوز فيه الخطأ والنسيان على راويه يترتّب على ذلك عدم صلاحيّته للاستدلال به وممّن أجاب على هذه الحجّة ابن حزم معلنا أنّ هذه الآية حجّة له على خصومه «لأنّا لم نقف ما ليس لنا به علم بل ما قد صحّ لنا به العلم.

إلاّ أن الحرج الذي أحسّ به بقيّة الأصوليين الأشاعرة خصوصا جعلهم يسكتون عن تأصيل خبر الآحاد بآيات قرآنية. وهو موقف اشترك فيه أبو الوليد الباجي والجويني. فبعد أن أسّس هذا الأصولي الأخير خبر الآحاد بحجج سمعيّة وعقلية عرض موقف منكري الآحاد «ليس في العقل ما يوجب العمل بخبر الواحد وليس في كتاب الله تعالى ناصّ عليه ولا مطمع في التواتر والإجماع...»[5].

وكان جوابه «بنيتم كلامكم على أمرين أنتم منازعون فيهما أحدهما أنّكم قلتم لم يستند العمل بخبر الواحد إلى التواتر وقد أوضحنا استناده إليه والثاني أنّا نقلنا إجماع

(1) الكلوذاني، التمهيد.
(2) المصدر نفسه، 3/ 51 ـ 52.
(3) سورة الإسراء، الآية: 36.
(4) سورة يونس، الآية: 36.
(5) الجويني، البرهان، 1/ 603.

الصحابة (رض) على العمل بخبر الواحد فقولكم أن لا إجماع خطأ»[1]. والمستخلص من هذا النصّ سكوت الجويني عن الردّ على إحدى حجج منكري الآحاد وهي غياب الآيات القرآنية المثبتة لخبر الآحاد مما يعني أنّه يتّفق معهم في هذه النقطة ولا ينازعهم فيها. ولا ريب أنّ هذا الموقف أثّر في الغزالي جزئيا فهو وإن لم يغيّب الدليل القرآني في سياق تطرّقه إلى ما يُشرّع خبر الآحاد فإنّنا نجده يُؤثر اعتباره الدليل الرابع والأخير على حجيّة الآحاد وهذا ما يعني أنّه دليل لا يرقى إلى قطعية أدلّة أخرى كثيراً ما تعتمد لإضفاء المشروعيّة على خبر الآحاد ومنها دليل السنّة.

* تأصيل الآحاد بالسنّة بين الحضور والغياب

استمدّ الشافعي أولى الحجج النصية لإضفاء المشروعيّة الدينية على خبر الواحد من السنّة القولية وهو عكس المسار الذي احتذاه في كتابه «اختلاف الحديث» حيث استهلّ احتجاجه للآحاد بالسنّة الفعلية[2]. والحجّة الأولى من السنّة القولية حديث «نضّر الله عبدا سمع مقالتي فحفظها ووعاها وأدّاها فربّ حامل فقه غير فقيه وربّ حامل فقه إلى من هو أفقه منه...»[3]. والملاحظ من تخريج هذا الحديث عدم ورود اسمي البخاري ومسلم فهل يعني هذا عدم اعتبارهما الحديث من صنف الأحاديث الصحيحة؟ لا يمكن أن يعدّ هذا الخبر حجّة صريحة ومباشرة على حجية خبر الواحد وإنّما كان التأويل مسلك الشافعي إلى ذلك يقول: «فلمّا ندب رسول الله إلى استماع مقالته وحفظها وأدائها امرأ يؤدّيها والمرء واحد دلّ على أنّه لا يأمر أن يؤدّى عنه إلاّ ما تقوم به الحجّة على من أدّى إليه»[4]. ويظهر أنّ هذا الحديث لم يجد القبول لدى الأصوليّين باعتباره دليلا على حجّيّة خبر الآحاد فسكتوا عنه بل إنّ بعضهم انتقده وهو الموقف الّذي عبّر عنه الغزالي «وهذا الاعتراض هو الّذي يضعف التّمسّك بقوله تعالى... وبقوله صلّى الله عليه وسلّم نضّر الله إمرأ سمع مقالتي...»[5].

---

(1) الجويني، البرهان، 1/ 604.

(2) انظر الشافعي، اختلاف الحديث، ص8 وما بعدها.

(3) الشافعي، الرسالة، ص401، روى هذا الحديث أحمد والترمذي وأبو داود وابن ماجة والدارمي عن زيد بن ثابت.

(4) المصدر نفسه، صص 402 ـ 403.

(5) الغزالي، المستصفى، 1/ 152، وقد روى الحديث أيضا ابن ماجه، فنسنك 4/ 112.

أمّا الحديث الثّاني الّذي اعتمده صاحب الرّسالة فهو «لا ألفينّ أحدكم متكئا على أريكته يأتيه الأمر ممّا نهيت عنه أو أمرت به فيقول لا ندري ما وجدنا في كتاب الله اتّبعناه»[1]. وهذه الحجّة كذلك لا تعتبر قويّة لعدّة اعتبارات منها غياب هذا الخبر من صحيحي البخاري ومسلم وكذلك من مسند أحمد فإن كان أبو داود قد رواه عن أحمد بن حنبل وعبد الله بن محمّد النفيلي، كلاهم عن سفيان عن أبي النّضر، فإنّه لا يوجد في مسند أحمد عن سفيان.

وإلى جانب ذلك فإنّ سفيان قد تردد فيه، روى ابن ماجه عن نصر بن علي الجهضمي : «حدّثنا سفيان بن عيينة في بيته أنا سألته عنه عن سالم أبي النضر ثمّ مرّ في الحديث قال: وزيد بن أسلم عن عبيد الله بن أبي رافع»[2] وهذا يدلّ على أنّ سفيان تردّد فيه هل هو عن سالم أو عن زيد بن أسلم ؟ ولهذا التّردّد من سفيان قال التّرمذي حديث حسن وفي بعض النّسخ حسن صحيح[3] وفضلا عن ذلك فإنّ هذا الحديث يروى مرسلا :قال ابن عيينة «وأخبرني بن المنكدر عن النّبيّ بمثله مرسلاً»[4] والمرسل مختلف في حجّيّته كما سنرى في مبحث لاحق.

ويبدو أنّ هذه المعطيات كانت وراء غياب الاحتجاج به لدى الأصوليين من الشافعيّة أو غيرهم إذ نلاحظ سكوتهم عن الاحتجاج بالسنّة القوليّة على نقيض الشيعة[5]. ولعلّ الشافعي كان مدركا أن السنّة القولية ليست من القوة بحيث توفّر له حججا متنوّعة لإثبات شرعيّة خبر الواحد فاكتفى بأخبار نبوية ثلاثة لا دلالة مباشرة وصريحة لها على حجية الآحاد، بل إنّه يستند إلى التّأويل والقياس لتحميل الحديث دلالة من شأنها خدمة أغراض المؤول، لذا نراه يركّز حججه على السنّة الفعلية أو العمليّة.

وإذا كانت قائمة هذه الحجج طويلة فإنّنا نجد على رأسها حجّة تحويل أهل قباء

(1) الشّافعي، المصدر نفسه، صص 403 ـ 404.
(2) المصدر نفسه، هامش التّحقيق، ص90.
(3) المصدر نفسه، الصّفحة نفسها.
(4) المصدر نفسه، ص403.
(5) انظر أمثلة على الأحاديث الشيعيّة، محمد تقي، الأصول العامّة للفقه المقارن، المرجع المذكور، صص 210 ـ 211.

قبلتهم من الشام إلى الكعبة لخبر واحد، روى الشافعي بسنده عن ابن عمر قال: «بينما الناس بقباء في صلاة الصبح إذ أتاهم آت فقال: «إنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم قد أنزل عليه قرآن وقد أُمر أن يستقبل القبلة فاستقبلوها وكانت وجوههم إلى الشام فاستداروا إلى الكعبة»[1]. ويبيّن الشافعي وجه الاستدلال بهذا الخبر فيذكر أهل قباء من سابقي الأنصار وأنّهم أهل فقه، وقد كانوا يستقبلون قبلة فرضها الله عليهم ولم يكونوا بتاركي هذا الفرض إلاّ بما تقوم به الحجّة... وكان ذلك بخبر الواحد، ولم ينتظروا أن يسمعوا ذلك من رسول الله (ص) أو ينقل إليهم هذا الخبر عامّة الناس فيكون متواتراً. ويدعم الشافعي حجّته بسلطة الإقرار، فالرسول لم ينكر على أهل قباء ما فعلوا»[2].

وبعد أن ساق الشافعي أربعة أخبار على شاكلة الخبر الذي سلف ذكره نراه ينتقل إلى مظهر آخر من مظاهر السنّة الفعليّة يحتلّ منزلة هامّة لذا كان حاضرا عند أغلب الأصوليّين ويتمثّل في ما تواتر من إنفاذ الرسول أمراءه وقضاته ورسله وسعاته إلى الأطراف وهم آحاد بهدف قبض الصدقات وحلّ العهود وتقريرها وتبليغ أحكام الشرع، ومن الشواهد على ذلك إرسال الرسول أبا بكر الصديق واليا على الحجّ في السنة التاسعة الهجرية «وحضر الحجّاج من أهل البلدان المختلفة والشعوب المتفرّقة فأقام لهم مناسكهم وأخبرهم عن رسول الله بما لهم وما عليهم»[3].

كما بعث الرسول عمّاله إلى النواحي يعلّمون الناس أمور دينهم ويأخذون منهم حقوق الله في الأموال[4]. والرسول ـ على رأي الشافعي ـ يعتبر أن الحجة تقوم بمثلهم على من بعثهم إليهم، ويستخلص صاحب الرسالة أن الرسول لم يكن ليبعث إلا واحدا الحجة قائمة بخبره على من بعثه إليه.

وتتبوّأ السنّة العمليّة المرتبة الرابعة بين الأدلّة المثبتة حجيّة خبر الآحاد عند أبي الحسين البصري، فقد انطلق هذا الأصولي المعتزلي من مسلّمة عقليّة تتمثّل في نفي جواز أن يكون كلّ ما نقل بأخبار الآحاد لم يقله النبي مبررا ذلك بأنّه يستحيل في العادة

(1) الشافعي، الرسالة، ص406 وانظر أيضا اختلاف الحديث، ص8.
(2) المصدر نفسه، ص408.
(3) المصدر نفسه، ص414.
(4) انظر عبد الحي بن عبد الكبير الكتاني، التراتيب الإدارية، 1/ 240 ـ 247.

أن تكون هذه الأخبار على كثرتها كاذبة[1]. وعلى هذه القاعدة يستند إلى السنّة العمليّة محتكما إلى سلطة مرجعيّة هي الأخبار والسير «وكان ينفذ النبي صلى الله عليه وسلم معهم الرجل الواحد كإنفاذه أبا عبيدة وغيره، والعلم بذلك ظاهر لمن قرأ الأخبار والسير ولا يمكنه دفعه»[2]. لكن إلى أيّ مدى يصحّ الاعتماد على السّيرة والحال أنّها امتزجت بعناصر أسطوريّة شتى؟

أمّا ابن حزم فإنّه انسجاما مع منزلة السنّة في منظومته الأصوليّة يجعلها الدليل الثاني على حجيّة خبر الآحاد فبعد أن ساق البرهان المتمثّل في إرسال نبيّ الإسلام رسولا إلى كل ملك من ملوك الأرض المجاورين لبلاد العرب بسط اعتراض مخالفيه في ذلك فقد نصّوا على أنّ الرفاق والتجّار وردوا بأمر النبيّ فلم يقتصر بذلك على الرّسول وحده[3].

وهنا يتشنّج الأصولي الظاهري فيستهلّ ردّه بلغة عاطفية هجوميّة «وهذا شغب وتمويه لا يجوز إلا على ضعيف» ثم يعقلن جوابه ليبنيه على تميّز الرسل على التجار والسفّار بالوظيفة أولا وهي تتجلّى في تعليم الناس شرائع الإسلام ثم بطريقة نقل هذه البعثات التي اشتهرت وتمّ نقلها نقل عامة عن عامّة. والمسكوت عنه هنا مقياس العدالة فهل يضارع التاجر الفقيه في درجة الثقة والحفظ والائتمان على أمور الدين والدنيا؟

كما يؤسّس ابن حزم حجيّة خبر الواحد على حجيّة السنّة عموما فالسنّة مصدرها الله مثل القرآن، وكلاهما فرض قبوله «فأيّ فرق بين نقلهم للقرآن وبين نقلهم لسائر السنن وكلاهما من عند الله وكلاهما فرض قبوله»[4]. وعلى هذا الأساس فإنّ الشكّ في خبر الآحاد يعتبر إتيانا لعظيمة في الدين عند ابن حزم.

ولئن اعتبر الباجي خصم ابن حزم أنّ السنّة العمليّة هي الحجّة الثانية المؤسّسة لخبر الآحاد فإنّه تميّز عنه من خلال تغييبه الحجج النصّيّة من القرآن والسنن القولية أو الحجج العقلية فقد اقتصر على حجتين نقليتين هما الإجماع وفعل الرسول «فلو لم

---

(1) البصري، المعتمد، 2/ 599.
(2) المصدر نفسه، 2/ 600.
(3) ابن حزم، الإحكام، 1/ 104.
(4) المصدر نفسه، 1/ 105.

يجب العمل بخبر الواحد لما جاز للرسول إنفاذ أمير واحد في شيء من ذلك»[1].

وقد حظيت هذه الحجّة بأهمّ منزلة لها عند الجويني ذلك أنّه اعتبر إرسال الرسول الرّسل من قبيل العلم الاضطراري. وكان مدركا أن طريقة النّقل المعتمدة على الآحاد إضافة إلى عدم عصمة الناقلين يجعل من خبرهم في مظنّة الظنون إلاّ أنّ ما يؤسّس قطعيته سلطة التواتر «وجرى هذا مقطوعاً به متواتراً لا انتفاع له إلاّ بدفع التواتر ولا يدفع التواتر إلاّ مباهت»[2].

وأكّد الغزالي هذا الموقف حين ردّ على من حرّم العمل بخبر الآحاد سمعا مستدلاً على بطلان مذهبهم بمسلكين قاطعين أحدهما إجماع الصحابة على قبول خبر الواحد والثاني تواتر الخبر بإنفاذ رسول الله الولاة والرسل إلى البلدان. وحتى يؤمن صحّة هذا المسلك حصّنه بالقرائن فإنفاذ الرسل: قلّما يعرض الشكّ فيه مع القرائن فإنّ الذي يدخل بلادنا مع منشور القضاء قد لا يخالجنا ريب في صدقه وإن لم يتواتر إلينا ولكن بقرائن الأحوال والمعرفة بخطّ الكاتب وببعد جرأته على الكذب مع تعرّضه للخطر في أمثال ذلك»[3].

إنّه من الصعوبة بمكان التسليم بهذا الدليل ـ أي إرسال النبي رسلا آحادا لغايات شتى ـ لتأسيس حجيّة خبر الآحاد لأنّ هؤلاء المبعوثين إلى الجهات المختلفة لم يكن يجب على الناس فيها أن يوقنوا بما يخبرونهم به عن رسول الله ذلك أنّه يجوز وقوعهم في الأخطاء والسهو والنسيان كما أنّه يجوز عليهم الكذب والارتداد، فالعمل بما أخبر به هؤلاء الرسل مشروط بالتثبّت من صدقهم وأمانتهم[4].

وإضافة إلى ذلك فلا يستبعد إمكان أن يكون العمل بخبر الواحد مقتصراً على عصر الرسول، فالرسول اختبر بنفسه علمهم وأخلاقهم وسبر أغوارهم، وعلاوة عن ذلك فإنّ الرحلات التي كان يقوم بها المسلمون في الحجّ أو الاتجار كانت تضمن تثبّت الرسول من أمانة رسله وصدقهم، ويذهب توفيق صدقي إلى التمثيل لبيان سبب قبول المسلمين زمن الدعوة لخبر الواحد يقول: «وهي تشبه حالة التلاميذ مع معلمي

---

(1) الباجي، إحكام الفصول، ص339.
(2) الجويني، البرهان، 1/ 600 ـ 601.
(3) الغزالي، المستصفى 1/ 152.
(4) توفيق صدقي، مجلة المنار، م 11، ص772.

المدارس وتلقّيهم العلم عنهم وعملهم به فإنّ الأمّة رقيبة عليهم فإن أخطأوا في شيء أو دسّوا عليهم أمرا فسرعان ما يصل إلى علم الأمّة وأولياء أمورها فيتلافونه في أقرب وقت»[1].

بيد أن أخبار الآحاد بعد وفاة الرسول تختلف عن ذلك اختلافا كبيرا لأنّ رواتها لا تجب طاعتهم ولم يثق بهم الرسول ولم يعرفهم ولم يعيّنهم لهذا الأمر. وأمّا الرسل الذين أرسلهم النبي إلى الملوك فقد قصد بذلك لفت نظرهم إليه وتنبيههم للبحث في دعوته فهي بمثابة التمهيد للدعوة الحقيقية القائمة على وصول الدين إليهم متواترا مثلما حصل بعد وفاته[2]. ويخلص هذا الباحث إلى نتيجة تواترت عند معارضي حجية خبر الآحاد تتمثّل في أنّ القرآن يذمّ العمل بالظنّ فلا يمكن أن يلزم الله عباده المؤمنين بالعمل بما لا يوجب عندهم اليقين.

إنّ الأهميّة التي حظيت بها حجّة السنّة العمليّة متمثّلة في تواتر الخبر بإنفاذ رسول الله الولاة والرسل إلى البلاد تبرز وعي الأصوليين بسلطة التواتر التي تستمدّها من الإجماع فقول الأصوليين إن التعبّد بخبر الآحاد واقع سمعا معناه إجماع الصحابة على قبوله وبالتالي فالدليلان كلاهما ـ أي إجماع الصحابة وتواتر إنفاذ الرسول الولاة والرسل ـ يؤولان في نهاية المطاف إلى إجماع الصحابة.

* الإجماع

هل يمكن أن نقول إنّ ما نصّ عليه ابن قدامة (ت 620هـ) من «أنّ وجوب العمل بخبر الواحد مقطوع به بالإجماع»[3] هو الموقف العام للأصوليين؟

انطلق الشافعي في بيان حجّة الإجماع من موقع دفاعي فنراه يردّ على من يقولون إنّ من دلائل الضعف في خبر الواحد ترك بعض الأئمّة له فيذكر أنّ خبر الواحد ثابت على كلّ حال حتى لو عمل بغيره أحد الأئمّة أو لم يمض عمل من الأئمّة بمثله لأنّ كلّ هذا يحدث حين يجهلون بعض الأخبار وعندما يصلهم علم بهذه الأخبار فإنّهم

(1) توفيق صدقي، المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
(2) المرجع نفسه، م11، ص773.
(3) ابن قدامة، روضة الناظر وجنّة المناظر، ص218.

يتمسّكون بها ولا يحيدون عنها. وهو يقرّر أنّه لا يعلم «أحداً حكى عنه من أصحاب رسول الله والتّابعين إلاّ ما يدلّ على قبول خبر الواحد»[1].

وهكذا فإنّ الصّحابة فيما اشتهر عنهم كانوا يأخذون بخبر الواحد من ذلك أنّ عمر بن الخطّاب كان يجعل دية المقتول لعاقلته ولا ترث المرأة من دية زوجها شيئا حتّى أخبره الضحاك بن سفيان أنّ رسول الله كتب إليه أن يورث امرأة أشيم الضبائي من ديته فرجع عمر إليه[2]. كما أنّ عمر قاس على خبر من الأخبار حين قضى في دية الأصابع، في الإبهام بخمس عشرة وفي كلّ من السّبابة والوسطى بعشر وفي الّتي تلي الخنصر بتسع وفي الخنصر بستّ، لقد رأى أنّ النّبيّ قضى في اليد بخمسين ففرقها على الأصابع بأقدار مختلفة لأنّها مختلفة[3]. ولكن وجد كتاب عمرو بن حزم وثبت أنّه كتاب رسول الله وفيه: «وفي كلّ إصبع ممّا هنالك عشر من الإبل» فصاروا إليه وترك قول عمر»[4].

ويوضح صاحب الرّسالة أنّ هنا أكثر من دلالة:

أ ـ قبول خبر الواحد في الوقت الّذي ثبت فيه وإن لم يمض عمل من الأئمّة بمثل الخبر الّذي قبلوا.

ب ـ أنّه لو مضى عمل من أحد الأئمّة ثمّ وجد خبر من النّبيّ يخالفه ترك هذا العمل إلى خبر رسول الله.

ج ـ إنّ حديث رسول الله يثبت بنفسه لا بعمل غيره بعده[5] والخلفيّة التي تحرّك الشّافعي هنا تتجلّى بوضوح في نصّه على «أنّ تثبيت خبر الواحد أقوى من أن أحتاج إلى أن أمثله بغيره بل هو أصل في نفسه»[6] لكن كيف يكون أصلا في نفسه ومع ذلك يحتاج إلى كمّ ضخم من الحجج النّقليّة من السّنّة والإجماع لتأصيله؟

---

(1) الشّافعي، اختلاف الحديث، ص17.
(2) الشّافعي، الرّسالة، صص 425 ـ 426.
(3) القياس هنا كما يقول الشّيخ أحمد شاكر، المراد به الاستنباط المبني على التّعليل ولا يراد به القياس الاصطلاحي، انظر تحقيق الرّسالة، ص422.
(4) الشّافعي، الرّسالة، صص 422 ـ 423. وانظر النّصوص الكاملة لهذا الكتاب والاختلاف بين الرّوايات فيه عند: محمّد حميد الله، مجموعة الوثائق السّياسيّة للعهد النّبوي والخلافة الرّاشدة، 2/ 173 ـ 178.
(5) الشّافعي، المصدر نفسه، صص 423 ـ 424.
(6) المصدر نفسه، ص384.

إنّ عدد الحجج الّتي ساقها الشّافعي دليلا على إجماع الصّحابة هي الأكثر بين الأدلّة الأخرى ممّا يكشف المكانة المركزيّة للإجماع في تأصيل خبر الآحاد. والملاحظ أنّ الإجماع الّذي يعنيه الشّافعي ليس مقصورا على الصّحابة بل هو أيضا إجماع التّابعين وتابعيهم. وعلى الرّغم من أنّه قد أفاض في تثبيت خبر الواحد وتوثيقه فهو يعتبر أنّ هناك أحاديث أخرى كثيرة تثبت أنّ خبر الواحد حجّة إلاّ أنّه اكتفى بعدد منها فحسب. ونجده على إثر ذلك يجمل قبول علماء الأمصار لخبر الواحد ذاكرا أنّه «لو جاز لأحد من النّاس أن يقول في خبر الخاصّة: أجمع المسلمون قديما وحديثا على تثبيت خبر الواحد والانتهاء إليه بسبب أنّ لم يعلم من فقهاء المسلمين أحد إلاّ وقد ثبّته»[1]. ولكنّه يصوغ القضيّة صياغة واقعيّة فيقول: «ولكنّي أقول: لم أحفظ عن فقهاء المسلمين أنّهم اختلفوا في تثبيت خبر الواحد لما وصفت من أنّ ذلك موجود على كلهم»[2].

لقد آمن الشّافعي أنّ التّواتر ـ المعنوي ـ هو الّذي يؤسّس حجّيّة خبر الآحاد فإن كانت الحجّة تثبت بخبر الواحد فخبر اثنين أكثر وهو لا يزيدها إلاّ ثبوتا:

ويخبرنا الشّافعي أنّه عاين من تكون في يده السّنّة من رسول الله من خمسة وجوه فيحدث بسادس فيكتبه لأنّ الأخبار كلّما تواترت وتظاهرت كان أثبت للحجّة[3].

وهكذا دافع الشافعي عن حجية خبر الواحد دفاعا مستميتا لكي يوسع من إطار السنّة أي من إطار النصوص على قدر ما يستطيع وهو ما انجرّ عنه ضيق إطار الاجتهاد.

لكنّ هذا الدفاع عن حجية أحاديث الآحاد لا يرفع دلالتها إلى مستوى دلالة المتواترات والمشهورات بل يضعها في منطقة وسطى بين السنّة والقياس[4].

إنّ الدفاع عن حجية خبر الآحاد كان أحد خصائص موقف قسم مهمّ من أعلام الفكر الشيعي إذ ينصّ الشيخ المفيد «أن خبر الواحد القاطع للعذر هو الذي يقترن إليه دليل يفضي بالناظر فيه إلى العلم بصحّة مخبره. وربّما كان الدليل حجة من عقل وربما

(1) الشافعي، الرسالة، صص 450 ـ 453.
(2) المصدر نفسه، صص 453 ـ 458.
(3) المصدر نفسه، ص433.
(4) نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجيّة الوسطية، صص 65 ـ 66.

كان شاهدا من عرف وربّما كان إجماعا بغير خلف»[1] وهكذا فالإجماع هو الدليل الثالث المؤسّس حجية خبر الواحد. ولعلّ أبرز ما تضمّنه كتاب «عدّة الأصول» للطوسي رأيه في خبر الواحد والأخذ بحجيّته مخالفا في ذلك رأي أستاذه الشريف المرتضى. وقد كان الإجماع حجّة كلّ منهما فالشريف المرتضى ذكر أنّ أصحاب مذهبه كلّهم سلفهم وخلفهم ومتقدمهم ومتأخرهم يبطل العمل بأخبار الآحاد في حين أن الطوسي ينصّ على إجماع الإمامية على العمل بالآحاد وذلك وفق شروط منها «إذا كان واردا عن طريق أصحابنا القائلين بالإمامة وكان ذلك مرويا عن النبي صلى الله عليه وسلم أو عن واحد من الأئمّة (ع) وكان ممّن لا يطعن في روايته ويكون سديدا في نقله[2].

إلاّ أنّ الطوسي لم يأخذ بجميع أخبار الآحاد فهو يذكر «إنّا لا نقول أنّ جميع أخبار الآحاد يجوز العمل بها بل لها شرائط»[3].

والملاحظ أنّ للطوسي «رسالة في العمل بخبر الواحد وبيان حجته»[4].

ومما يجدر التنبيه إليه أنّ الإجماع المقصود عند الشيعة ليس إجماع الصحابة بل إجماع الأئمّة من آل البيت ذلك أنّ علماء الإماميّة لم يشعروا بالحاجة إلى التمييز بين أقوال الأئمّة وأقوال الرسول باعتبار أنّها تطابق الوحي، يقول جعفر الصادق: حديثي حديث أبي وحديث أبي حديث جدي وحديث جدي حديث الحسين... وحديث أمير المؤمنين حديث رسول الله وحديث رسول الله قول الله»[5].

وقد قام باحث معاصر بإحصاء السلط المرجعيّة التي يعتمدها الشيعة الإماميّة في كتبهم فوجد أنّ جعفر الصادق (أبو عبد الله) شخصيّة مهيمنة على الشيعة الإماميّة وعلى الشّيعة عموما وتتراوح نسبة اعتماد أقواله بين 50 و60٪ ويليه محمد الباقر (أبو جعفر) بنسبة 15٪ ثم موسى الكاظم (أبو الحسن) بنسبة تتفاوت من 5 إلى 10٪ حسب

---

(1) الشيخ المفيد، مختصر التذكرة بأصول الفقه، ص30.
(2) الطوسي، العدّة، ص51، نقلا عن حسن عيسى الحكيم، الشيخ الطوسي، المرجع المذكور، ص340.
(3) المصدر نفسه، ص54.
(4) أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، الفهرست، ص189.
(5) انظر: Gérard Leconte, Aspects de la littérature du Hadith chez lez imamites, dans Le shi'isme imamite, colloque de Strasbourg (6-9 mai 1968), P.U.F. 1970, pp. 96-101.

المؤلفات. ثم نجد علي الرضا وعلي بن أبي طالب بنسبة 6٪. أمّا حديث الرسول المباشر فلا يمثّل إلاّ نسبة تتراوح بين 1 و4٪ من مجموع مؤلفات الحديث الشيعيّة[1].

وما يستنتج من هذا الإحصاء تزامن ظهور المذهب الإمامي مع بقيّة التيارات الكلاميّة والفقهيّة في الإسلام فعهد الباقر والصادق والكاظم وقع فيه إنجاز مدوّنة الفقه السنّي وميلاد علم الكلام. وإلى جانب ذلك فإنّ الإجماع لا يدلّ على معناه الفنّي الذي يعنيه لدى أهل السنّة. إن الإجماع لا يعتبر حجّة إلاّ إذا نقل رأي الحجّة وهو الإمام[2].

إنّ ما لمسناه داخل المدرسة الشيعيّة الإماميّة من تضارب في المواقف بين من ينكر خبر الآحاد ومن يقبله ينطبق على ما شهدته المدرسة الاعتزالية في مواقف أعلامها من خبر الآحاد. وقد مثّل القاضي عبد الجبار وتلميذه أبو الحسين البصري الشق المتأخر من المعتزلة الذين قبلوا حجيّة الآحاد. والملاحظ أن هذا الموقف تواصل لمواقف اعتزالية سابقة في الزمن ذلك أن القاضي عبد الجبار يخبرنا أنّه اعتمد كتاب أبي جعفر الإسكافي (ت 240هـ) «القاضي بين المختلفة» باعتباره أحد المصادر التي وثق من خلالها مسألة خبر الآحاد وطريقة معرفة السند وتمييزه بالصدق[3].

وبالرغم من ظنية الطريق الذي نقل به الآحاد فإنه يجوّز التعبد به، و«الذي يدلّ على جواز ورود التعبد بخبر الواحد أنّه لا مانع يمنع أن يتعلّق الصلاح بأن يتعبدنا الله تعالى به وأكثر ما فيه أنّه تعبد على طريقة الظن وذلك ثابت جائز. بل لو قيل بأن أكثر العبادات الشرعية تنبني على الظن كان ممكناً»[4]. وقد خصّص القاضي في «الطبقات» فصولاً طويلة لبيان عناية المعتزلة بالحديث فذكر أن بينهم من يحفظ الآلاف من الأحاديث، وبيّن أن الدليل على أنّ أخبار الآحاد تفيد العمل يمكن أن يكون بالسمع والعقل، فجوازه ممّا يحكم به العقل أمّا ثبوته قطعا فعن طريق السمع، وأضاف القاضي بأنّ إجماع الصحابة على العمل بأخبار الآحاد وإرسال الرسول الرسل المنفردين إلى البلاد، كلّ ذلك من أدلّة السمع على قبول هذه الأخبار[5].

---

(1) المرجع المذكور Leconte.
(2) المرجع نفسه، ص99.
(3) القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال، ص195.
(4) عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص769.
(5) القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال، ص196.

إلاّ أنّه في الجزء السابع عشر من «المغني» يعتبر الإجماع وحده المعتمد في مسألة ورود التعبد بخبر الآحاد «المعتمد في هذا الباب ما ثبت عن الصحابة أنّهم كانوا يعملون بخبر الواحد أو الاثنين كما كانوا يعملون بالمتواتر وبالمسموع من الرسول صلى الله عليه وسلم فهذه طريقة أن يتعلّق به من حالهم بالتواتر»[1].

إنّ التواتر المعنوي هو الذي يؤسّس سلطة خبر الآحاد عند القاضي عبد الجبار وما يقصد بالتواتر هنا إجماع الصحابة. وعلى أساس هذا قبل القاضي أن يؤسّس الإجماع أخبار الآحاد مثل «لا تجتمع أمّتي على خطأ ولا على ضلال»[2] و«من سرّته بحبوحة الجنّة فليلزم الجماعة فإن الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين أبعد»[3].

واعتبر القاضي أنّ هذه الأخبار وإن كانت في زمنه من أخبار الآحاد فالحجّة بها في الأصل قائمة. وردّا على محاوره الذي قال : إن صحّ ذلك فجوّزوا في سائر أخبار الآحاد أن تكون الحجة تبقى في الأصل قائمة وإن كان نقلها الآن من جهة الآحاد»[4]. يجيب القاضي أنّ هذه الأخبار تختصّ بالحجية لتواتر الخبر عن الصحابة والتابعين بأنّهم عملوا بمخبرها. وقياسا على هذا يقطع عبد الجبار بقيام الحجّة في الأصل بكلّ ما حصل فيه هذه الطريقة من أخبار الآحاد على غرار الأخبار المتعلّقة بأصول الزكوات والصلوات[5].

هكذا فإن سيرورة المتواتر ربّما أدّت به إلى أن يصبح آحاداً وهو ما يثير إشكالاً فإذا كان الخبر هو الحجة فكيف ينقطع اتصاله حتى يصير بعد التواتر من باب الآحاد؟

يجيب القاضي إنّه «إذا اقترن بالخبر ما يقوم مقام نقله ممّا به تعلم صحّة لم يمتنع ذلك وهو إطباق من تقدّم على العمل به لأجله»[6] وهذا بدوره يثير إشكالا آخر يتمثّل في أنّه إن جاز في التواتر أن يصير آحادا فهل يجوز في الآحاد أن يصير تواترا؟

ينفي صاحب «المغني» الجانب الثاني من الإشكال لأنّ المتواتر قد علم صحّته

(1) عبد الجبار، المغني، 17/ 385.
(2) المصدر نفسه، 17/ 180.
(3) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
(4) المصدر نفسه، ص182.
(5) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
(6) المصدر نفسه، ص183.

فلا امتناع على تغيير نقله وعلى أن يقترن إليه ما يقوم مقام التواتر في دلالة الصحّة في حين أنّ ما كان من الآحاد في الأصل لم تثبت صحّته ولا يصحّ أن يصير تواترا «فلا يصحّ أن يكون نقله أولا على وجه لا يكون حجّة ويصير إلى وجه يصير حجّة»[1].

ويمكن أن يفسّر موقف القاضي ومن بعده موقف تلميذه أبي الحسين بما استجدّ في الواقع السياسي وعلاقته بالمذاهب الفكرية والدينية فقد عرفت فترة أوائل القرن الخامس الهجري نوعا من التدخّل السياسي الرسمي لفضّ المنازعات المذهبيّة ونصرة فريق على آخر ففي عام 408هـ أصدر الخليفة القادر كتابا ضد المعتزلة يأمرهم فيه بترك الكلام والتدريس والمناظرة في الاعتزال والمقالات المخالفة للإسلام، وأنذرهم ـ إن خالفوا أمره ـ بحلول النكال والعقوبة. وامتثل السلطان محمود في غزنة أمر أمير المؤمنين واستن بسنّته في قتل المخالفين ونفيهم وحبسهم وأمر بلعنهم على المنابر «وصار ذلك سنّة في الإسلام على حدّ عبارة ابن الجوزي في «النتظم». وصدر في بغداد كتاب آخر سمي الاعتقاد القادري وذلك في عام 433هـ وقرىء في الدواوين «وكتب الفقهار خطوطهم فيه أن هذا اعتقاد المسلمين ومن خالفه فقد فسق وكفر «وكان معنى ذلك نهاية تطوّر علم الكلام[2].

وفي هذا الظرف التاريخي المناوىء للمعتزلة خفّف أعلام هذه المدرسة مواقفهم واقتربت أطروحاتهم من المدرسة المنتصرة، أهل السنّة والجماعة.

وعلى هذه القاعدة حضرت الأدلة النّقليّة لدى القاضي وتلميذه الذي تبوأ دليل الإجماع عنده المنزلة الثانية في تأصيل مشروعيّة خبر الواحد. ونراه بعد أن عدّد جملة من الأخبار عن عمل الصحابة بهذا النصف من النقل ينصّ على «أن كل واحد من هذه الأخبار وإن كان خبر واحد فجملتها متواترة لا يجوز مع كثرتها أن تكون كذباً»[3].

والملاحظ أن أبا الحسين يؤسس موقفه هذا على قياس هذه الأخبار على الأخبار العادية أي التي لا مساس لها بحقل المقدّس من طراز الأخبار عن سخاء حاتم فهي متواترة في الجملة وإن كان كل واحد منها خبر واحد. ولئن أورد أبو الحسين

---

(1) عبد الجبار، المغني، 17/ 185.

(2) آدم متز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، 1/ 339. وقد أورد نصّ الاعتقاد القادري نقلا عن المنتظم لابن الجوزي.

(3) أبو الحسين البصري، المعتمد، 2/ 259.

اعتراضات البعض على حجة الإجماع مثل التساؤل عن مصدر القول بإجماع الصحابة على العمل بأخبار الآحاد واعتماد على رد أبي بكر خبر الواحد وعمله بخبر الاثنين فحسب وكذلك الأمر بالنسبة إلى عمر الذي رد خبر فاطمة بنت قيس قائلاً: «لا ندع كتاب ربّنا وسنة نبينا لقول امرأة لا ندري أصدقت أم كذبت»[1].

فإنه تصدّى لأبطال هذه الحجج وهو ما فعله ابن حزم الذي رفض وجود أي اختلاف بين الصحابة أو التابعين حول العمل بخبر الواحد بانياً موقفه على أن هذا الإجماع مصدره العلم الضروري، والملاحظ أن ابن حزم يستند إلى إجماع الفرق الإسلامية ومؤسسي المذاهب الفقهيّة مثل أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد وداود ليدعم رأيه بموقفهم الموجب حجيّة العمل بخبر الآحاد لكن إذا كانت مرتبة دليل الإجماع الثالثة عند ابن حزم فإنها تتصدر برهنة أبي الوليد الباجي فهو ينص على أن الذي عليه سلف الأمة من الصحابة والتابعين والفقهاء أنه يجب العمل به»[2].

كما سارت مدرسة الأحناف في هذا الاتجاه إذ يورد السرخسي أن محمد بن الحسن الشيباني يذكر دفاعه عن حجية الآحاد في كتابه «الاستحسان» وينص عيسى بن أبان على كثير من الأدلة التي تثبت خبر الواحد ووجوب العمل به[3]. ويبدو أن السرخسي تأثر في موقفه هذا بالبزدوي الذي يورد الاحتجاج بالإجماع في الرتبة الثالثة «وكذلك أصحابه ـ أصحاب الرسول ـ عملوا بالآحاد وحاجوا بها»[4]. ويحيل على كتاب «الاستحسان» الذي ساق أكثر من حديث. وفضلاً عن ذلك يحتجّ بإجماع الأمة على قبول أخبار الآحاد من الوكلاء والرسل والمضاربين وغيرهم.. والملاحظ أن المدرسة الحنفيّة ممثلة في السرخسي أبطلت الرأي الأصولي الظاهري الذي يؤسس وجوب العمل بخبر الواحد على علم الضرورة «لأن الثابت بالضرورة ـ عنده ـ لا يختلف الناس فيه وهو بمنزلة العلم الذي يحدث بالمعاينة والمشاهدة وبمنزلة العلم الواقع بخبر التواتر ولكننا نشاهد أن خبر الواحد يختلف فيه»[5].

---

(1) البصري، المعتمد، 2/ 594.
(2) الباجي، إحكام الفصول، ص336.
(3) السرخسي، أصوله، 1/ 328.
(4) البزدوي، أصوله، 2/ 687.
(5) السرخسي، المصدر المذكور، 1/ 330.

واتساقاً مع الرؤية السنية أثبت الجويني والغزالي حجية العمل بخبر الآحاد اعتماداً على إجماع الصحابة وعلى السنة العمليّة وذلك على قاعدة التواتر المعنوي فالجويني يعتبر أن إجماع الصحابة على العمل بأخبار الآحاد منقول متواتراً.

غير أن حجة الإجماع التي احتلّت عند الجويني الرتبة الثانية أصبحت عند الغزالي تحتلّ الصدارة، وهذا ليس غريباً عنه وهو المعروف باعتباره الإجماع أعظم الأصول[1].

وتدعيماً لمكانة دليل الإجماع في هذا السياق يحيطه الكلوذاني بضمانة أساسها عقلي وهي عصمة الجماعة فلا يجوز أن يقال ـ على حد تعبيره ـ إن الجماعة الكثيرة اتفقوا على الكذب في خبر نقلوه»[2].

هكذا يتضح أن السلطة التي تؤسس خبر الآحاد هي ذاتها التي تؤسس خبر التواتر، إنها سلطة الإجماع، إجماع الصحابة والسلف. والإسناد لا يثبت صحة الخبر في ذاته وإمنا يثبت صحة نسبته إلى الرسول طبقاً للشروط التي يعتمدها أهل الحديث فهو صحيح على شروطهم وليس صحيحاً في نفسه ومن هنا كان «لا يوجب العلم» أما كونه يوجب العمل فهذا أيضاً ليس بسبب صحة الإسناد بل من جراء تواتر الخبر بإجماع الصحابة على العمل به[3]. ومن غايات التأكيد على الإجماع باعتباره سلطة مرجعية صياغة المجتمع انطلاقاً مما يرى علماء أصول الفقه وأصول الدين أنه المثل الإسلام الأعلى.

نستنتج إذن أن تنامي منزلة الإجماع كما بدا لنا من خلال الاعتماد عليه لتأسيس حجيّة الخبر المتواتر أو الآحاد يمكن أن يبرّر تاريخياً بقاعدة معروفة تتمثل في أنه كلما مالت حضارة إلى الهبوط وأحسّت بالمخاطر الداخليّة والخارجيّة ازدادت تقوقعاً على نفسها ومالت إلى استمداد خلاصها من عصور قوتها الماضية.

لقد لعب الإجماع دور المؤسّسة التي يفرزها كل دين إثر ظهوره لضمان انخراط

---

(1) ينصّ الغزالي على :أن وجوب العمل بخبر الواحد معلوم بدليل قاطع من الإجماع فلا جهالة فيه: انظر المستصفى، 1/ 155.

(2) الكلوذاني، التمهيد، 3/ 59.

(3) انظر الجابري، بنية العقل العربي، ص123.

الأجيال اللاحقة التي لم تشهد ولادة هذا الدين فيه وإلى تحصينها من الابتعاد عن الرؤية التي يصوغ بها هذا الدين نظرته للمجتمع وللحياة[1].

والمشكل المطروح هنا كيف يمكن أن يقبل الإجماع دليلاً يُشرّع خبر الآحاد في الحقل الديني في حين أن حجيته متوقفة على حجية خبر الآحاد؟ لذلك اعتبر الاستدلال بالإجماع لا يتضح له وجه[2].

والناظر في مواقف الفرق الإسلامية لا بدّ أن تستوقفه جرأة الموقف الذي رفض سلطة الإجماع وجوّز إجماع الصحابة على الخطأ، وهو رأي اعتزالي قديم ينصّ على إمكان إجماع الأمة في كل عصر وفي جميع العصور على الخطأ في الرأي[3].

وهو ما أكده ابن حنبل عندما عد مدعي الإجماع كذاباً «لعل الناس قد اختلفوا ـ ما يدريه ـ ولم ينتبه إليه فليقل لا نعلم الناس اختلفوا»[4].

إذن فإجماع الصحابة مظهر من مظاهر تمثلهم لأوضاعهم وسعيهم لحل قضاياهم برؤيتهم التي فضلوها على غيرها فإشكالية الإجماع لا تتضح ما لم يقترن هذا الأصل بالاجتهاد، يذكر الآمدي إن الإجماع عبارة عن اتفاق أهل الحل والعقد من أمة محمد في عصر من الأعصار على حكم واقعة من الوقائع»[5] والإجماع حسب هذا التأويل يؤصل العمل الإسلامي في ملابسات التاريخو لا يرتدّ به إلى وهم الذاكرة[6]. وعلى هذا الأساس لا مناص من تفكيك النسق الاجتماعي والسياسي والاقتصادي الذي يندرج ضمنه العلماء المجمعون على أمر ما ذلك أن الإجماع خاضع لبنية الفكر والمجتمع التي تتقرر في زمان معين وفي مكان ما على شاكلة تغاير بنية أخرى وجدت في ظروف مختلفة.

---

(1) محمد الناصر النفزاوي، «الإجماع وأهله في الفكر الأصولي الإسلامي»، مجلّة أطروحات، العدد 14، السلسلة الثالثة، 1988، ص16.

(2) محمد تقي الحكيم، الأصول العامّة للفقه المقارن، ص213.

(3) راجع ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، ص37.

(4) توفيق صدقي، مجلّة المنار، م9، ص920.

(5) سيف الدين الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، 1/ 196.

(6) المنصف بن عبد الجليل، «المنهج الأنتروبولوجي في دراسة مصادر الفكر الإسلامي الأولى» مجلّة الفكر العربي المعاصر، العددان 68 ـ 69/ 1989، ص39.

وهكذا فإنّ حجيّة الإجماع لم تثبت إلا لاحقاً حينما احتاج الحكم بالرأي إلى سند يضمن سلطته ويحمي سيادته: تلك كانت وظيفة الإجماع.

ولعل إدراك بعض الأصوليين أن الإجماع حجة ضعيفة ـ بل هي حجة وهمية حين يتعلق الأمر بإجماع جميع الأمة ـ هو الذي دفعهم إلى تأسيس خبر الآحاد على حجة العقل.

*** العقـل**

يعتبر التأصيل الدّيني لخبر الآحاد عن طريق العقل من خصائص الرّؤية الاعتزالية فأبو الحسين البصري يذكر في صدارة باب «في التعبّد بخبر الواحد» أن الدليل على وجوب العمل بأخبار الآحاد هو أن العقلاء يعلمون بعقولهم وجوب العمل على خبر الواحد في العقليات ولا يجوز أن يعلموا وجوب ذلك أو حسنه بعقولهم إلا وقد علموا العلة التي لها وجوب ذلك أو حسن ولا علة لذلك إلا أنهم قد ظنوا بخبر الواحد تفصيل جملة معلومة بالعقل»[1].

والملاحظ أن الشيخ المفيد يعتبر أن الدليل الذي يقترن بخبر الواحد الموجب للعلم والعمل قد يكون أولاً حجةً من عقل[2]. غير أن الفكر السني الأصولي آثر السكوت عن حجة العقل أو تهميشها فلم نجد ذكراً لها إلا عند البزدوي وهذا ليس غريباً لأن المدرسة الحنفيّة عرفت بإعلائها منزلة العقل.

ويذكر هذا الأصولي حجة العقل في المرتبة الرابعة «وأما المعقول فلأن الخبر يصير حجة بصفة الصدق، والخبر يحتمل الصدق والكذب، وبالعدالة بعد أهلية الإخبار يترجح الصدق وبالفسق الكذب فوجب العمل برجحان الصدق وليصير حجة للعمل. . .»[3].

وقد عبّر الغزالي عن دليل العقل قائلاً: إن «المفتي إذا لم يجد دليلاً قاطعاً من كتاب أو إجماع أو سنة متواترة ووجد خبر الواحد فلو لم يحكم به لتعطلت الأحكام، ولأن النبي صلى الله عليه وسلم إذا كان مبعوثاً إلى أهل عصر يحتاج إلى إنفاذ الرسل إذ

---

(1) البصري، المعتمد، 2/ 583.
(2) الشّيخ المفيد، مختصر التّذكرة بأصول الفقه، ص30.
(3) البزدوي، أصوله، 2/ 694.

لا يقدر على مشافهة الجميع ولا إشعة جميع أحكامه على التواتر إلى كل أحد إذ لو نفذ عدد التواتر إلى كل قطر لم يف بذلك أهل مدينته»[1]. وهذا معناه أن الأخذ بخبر الآحاد قد يكون ضرورة عقليّة عند انعدام الدليل القاطع لعدم تعطيل الأحكام ولو كان التعبد واقعاً به سمعاً.

ولعل تأثر الكلوذاني بأبي الحسين البصري جعله يخصّص فصلاً يستدل به على قبول خبر الواحد من جهة العقل. وحجته على ذلك علمنا بالعقل وجوب التحرّز من المضار وحسن اجتلاب المنافع «فإذا ظننا صدق من أخبرنا بمضرّة. . أو إن لم نشرب الدواء أو إن سلكنا في سفرنا طريقاً مخصوصاً، أو إن لم نقم من تحت هذا الحائط لزمنا في العقل العمل على خبره»[2]. ويقيس أبو الخطاب الأمر ذاته على الشرع «فإذا ظننا بخبر الواحد أنه عليه السلام قد دعا إلى فعل أخبرنا أنه مصلحة أو نهانا عن فعل ما هو مفسدة فقد ظننا تفصيلاً لما علمناه في الجملة فوجب فعله»[3].

إن هذه الحجج النظرية التي ابتدعها الأصوليّون لم تكن كافية في نظرهم لضمان صحة خبر الواحد عملياً ذلك أنه يرتبط بالراوي ناقل الخبر. ولا مراء في أن تفشي الوضع في الحديث جعل نقاد الحديث والأصوليين يركون بحوثهم على النسد يضعون له مقاييس تحصنه أطلق عليها «التعديل والتجريح». ونجد لدى ابن خلدون تعبيراً جلياً على هذه الجاجة التاريخية «ثم إن المنقول من السنة محتاج إلى تصحيح الخبر بالنظر في طرق النقل وعدالة الناقلين لتمييز الحالة المحصلة للظن بصدقه الذي هو مناط وجوب العمل بالخبر»[4]. إلا أن البحث في عدالة الناقلين لم يخل من إشكاليات وهو ما حدا بالأصوليين إلى تخصيص فصول أو أبواب لهذه المسألة باعتبارها أساس التأصيل لمخبري خبر الآحاد. فهل تجانست رؤاهم ووجهات نظرهم في هذه المسألة؟ وإلى أي مدى اتفقوا على مقاربة الإشكاليات التي تنجم عنها؟

هـ ــ عدالة الرواة

لم يبدأ جمع الحديث النبوي إلا بعد وفاة الرسول بمائة سنة، وظلت الثقافة

---

(1) الغزالي، المستصفى، 1/ 94.
(2) الكلوذاني، التّمهيد، 3/ 70.
(3) المصدر نفسه، الصّفحة نفسها.
(4) ابن خلدون، المقدمة، ص814.

العربية الإسلامية طوال هذه الفترة ذات طابع شفوي بالأساس فالعلم أي الحديث بشكل خاص كان يؤخذ من أ فواه الرجال وليس من الصحائف.

لقد كان هناك عزوف عام عن كتابة الحديث خشية من إمكانية اختلاطه بالقرآن الذي حظي وحده بالكتابة سواء أثناء الوحي في زمن النبي أو بعده. ومن جهة أخرى كانت اللغة العربية تكتب قبل وضع النحو دون نقط ودون حركات مما يجعل الكلمات المكتوبة معرضة دوماً للتصحيف أي للخطأ[1]. ومن جرّاء هذا الوضع كانت الوسيلة الوحيدة لتثبيت الخبر التأكد من صحة صدوره عمن ينسب إليه ولم يكن من سبيل إلى ذلك غير ضبط سنده أي النظر في رواته إن كانوا من الموثوق بهم أم لا.

وفضلاً عن ذلك فإنّ بروز مواقف أنكرت خبر الآحاد أو اعتبرت أن دلالته ظنية احتمالية جعل الأصوليين يحدّدون شروطاً لقبول أحاديث الآحاد تمثلت أساساً في الإسلام والعقل والضبط والعدالة. وإذا كان هذا الشرط الأخير محور الشروط المتعلقة براوي خبر الآحاد، فماذا يقصد به لدى الشافعي؟

لقد أوضع هذا الفقيه أن خبر الواحد لا يقوم حجّة إلا إذا وجد في كلّ مرحلة من مراحل الإسناد راو ثقة تستند عدالته إلى الشروط التالية:

ـ أن يكون ثقة في دينه.

ـ معروفاً بالصدق في حديثه.

ـ عاقلاً لما يحدّث به.

ـ عالماً بما يحيل معاني الحديث من اللفظ.

ـ وأن يكون ممن يؤدي الحديث بحروفه كما سمع لا يحدّث به على المعنى.

ـ حافظاً إن حدّث به من حفظه.

ـ حافظاً لكتابه إن حدث من كتابه.

ـ إذا شرك أهل الحفظ في الحديث وافق حديثهم.

ـ بريأ من أن يكون مدلساً[2].

---

(1) الجابري، بنية العقل العربي، ص122.

(2) الشافعي، الرسالة، صص 370 ـ 371.

ولا يكتفي الشافعي بهذه الشروط بل ينصّ على أن «يكون هكذا من فوقه ممن حدثه حتى ينتهي بالحديث موصولاً إلى النبي أو إلى من انتهى به إليه دونه لأن كل واحد منهم مثبت لمن حدثه ومثبت على من حدّث عنه فلا يستغنى في كل واحد منهم عمّا وصفت»[1]. وهكذا فـءن عدالة الراوي لدى صاحب الرسالة تتمثل في الثقة في دينه وخلقه من ناحية، وفي حفظه ودقته في الأداء والفهم من جهة أخرى.

إن كثرة الشروط التي نص عليها الشافعي توحي أنه يرمي إلى مواجهة وضع قائم عايشه تمثل في وضع الأحاديث. وإذن فإن مسألة تعديل الرواة تلبّست بالتاريخ لذلك أورد الشافعي خمسة أحاديث تتوعّد الكاذب على الرسول بالنار آخرها «حدثوا عن بني إسرائيل ولا حرج. وحدّثوا عني ولا تكذبوا عليّ»[2].

وقد اطمأنّ الشافعي إلى هذا الحديث بل اعتبره أكثر الأحاديث التي رويت عن الرسول صحة في المسألة وأعلن أنه اعتمد عليه وعلى غيره في عدم قبول أي حديث إلا من ثقة فضلاً عن معرفة صدق من روى الحديث من حيث ابتدىء به إلى أن يبلغ منتهاه.

إن الشروط التي وضعها لاشافعي تتعلق كلها بالرواة أي بالسند، لكن هل نظر هذا الأصولي إلى المتن باعتباره مقياساً لصحة الحديث؟

نلاحظ أن الشافعي يغلب المقياس الشكلي على مقياس متن الخبر أو مضمونه لذلك ينصّ على أنه «لا يستدل» على أكثر صدق الحديث وكذبه إلا بصدق المخبر وكذبه إلا في الخاص القليل من الحديث وذلك أن يستدلّ على الصدق والكذب فيه بأن يحدث المحدث ما لا يجوز أن يكون مثله أو ما يخالفه ما هو أثبت وأكثر دلالات بالصدق منه»[3].

لكن كيف تثبت عدالة الراوي؟ وهل المقصود من العدل أن يكون خلوا من كل ذنب؟

يذكر ابن الصلاح أن الصحيح في مذهب الشافعي والمعتمد في فنّ أصول الفقه

---

(1) الشافعي، الرسالة صص 370 ـ 371.

(2) المصدر نفسه، ص398، رواه البخاري ومسلم، فنسنك 1/ 434.

(3) المصدر نفسه، ص399.

أن عدالة الراوي تثبت بتنصيص معدَّلين على عدالته، وتارة تثبت بالاستفاضة فمن اشتهرت عدالته بين أهل النقل أو نحوهم من أهل العلم وشاع الثناء عليه بالثقة والأمانة استغنى فيه بذلك عن بينة شاهدة بعدالته تنصيصاً. وممن ذكر ذلك من أهل الحديث أبو بكر الخطيب الحافظ، ومثل ذلك بمالك وشعبة والسفيانين والأوزاعي والليث...[1] فهؤلاء لا يسأل عن عدالتهم وكذلك أمثالهم وإنما يسأل عن عدالة من خفي أمره على الطالبين.

وليس المقصود من العدل أن يكون بريئاً من كلّ ذنب وإنما المراد أن يكون الغالب عليه التديّن والتحريّ في فعل الطاعات يقول الشافعي في هذا المعنى: «لا أعلم أحداً أعطى طاعة الله حتى لم يخلطها بمعصية الله إلا يحي بن زكريا (ع)... ولا عصى الله فلم يخلط بطاعة، فإذا كان الأغلب الطاعة فهو المعدّل وإذا كان الأغلب المعصية فهو المجرح»[2].

ويعبّر أبو يوسف عن هذا الاتجاه حين يقول: «من سلم أن تكون منه كبيرة من الكبائر التي أوعد الله تعالى عليها النار وكانت محاسنه أكثر من مساوئه فهو عدل»[3].

وسيراً على نفس الخط يعتبر الشيخ المفيد «أن الحجة في الأخبار ما أوجبه العلم من جهة النظر فيها بصحة مخبرها ونفي الشك فيه والارتياب»[4]. وتبرز هذه القولة أن مقياس حجية لاخبر عدالة الراوي لا مضمون الخبر، ونجده يؤكد على موقفه بالقول إن كل خبر لا يوصل بالاعتبار إلى صحة مخبره فليس بحجة في الدين ولا يلزم به عمل على حال[5]. ولا يعتبر هذا الرأي شاذاً عن الرؤية الشيعيّة فالعدالة عند الشيعة مقياس يقوم بعدة وظائف منها الفصل في الخلافات بين المتنازعين. يروي الكليني أن رجلاً سأل أبا عبد الله عن شخصين من الشيعة بينهما منازعة في دَيْن أو ميراث فتحاكما إلى السلطان وإلى القضاة ـ من أهل السنة ـ أيحلّ ذلك؟ فكان رده تحريم الاحتكام إليهم في حق أو باطل والدعوة إلى عرض الخلاف على أحد علماء الشيعة وإن اختار

(1) ابن الصلاح، علوم الحديث، ص105.
(2) رفعت فوزي عبد المطلب، توثيق السنّة في القرن الثاني الهجري، ط1، مصر، 1981، ص129، نقلا عن الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية، الطبعة المصرية، ص138.
(3) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
(4) الشيخ المفيد، مختصر التذكرة، ص28.
(5) المصدر نفسه، ص29.

كل رجل حكماً شيعيّاً واختلف الحكمان فإن الحل يتمثل في الأخذ بما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما في الحديثو أورعهما[1].

كما تواصل موقف الشيخ المفيد بواسطة الطوسي الذي أقر حجية خبر الواحد وفق شروط منها «إذا كان وارداً عن طريق أصحابنا القائلين بالإمامة وكان ذلك مروياً عن النبي صلى الله عليه وسلم أو عن واحد من الأئمة (ع) وكان ممن لا يطعن في روايته ويكون سديداً في نقله»[2]. إن عدالة الراوي تنضاف إلى انتمائه إلى الطائفة المحقة فتجعل العمل يخبر الواحد واجباً عند الطوسي.

وقد دفعت أهمية مسألة عدالة الراوي الأصوليين إلى التوقف لبيان المقصود بالعدل والعدالة وهكذا اختار أبو الحسين البصري أن يكون منطلقه اللغة، فهي تخبرنا أن العدل والعدالة ومصدران يقابلان الجور. إن نظرة البصري إلى العدل تجعله بمثابة الملكة التي تقود الإنسان إلى فعل ما هو واجب وترك ما هو غير واجب يقول «وهو إيضاف الغير بفعل ما يجب له ويستحق عليه وترك ما لا يجب عليه ولهذا وصف العقاب بأنه عدل لما كان مستحقاً على المعاقب ويوصف ترك الزيادة ليه بأنه عدل ويوصف الثواب بأنه عدل لما كان واجباً للمثاب»[3].

والملاحظ أن أبا الحسين هو الوحيد من بين الأصوليين المعتمدين في بحثنا الذي قدم تعريفاً لغوياً للعدل والعدالة. وواضح أن هذا التميّز يفسّر بمنزلة مبدأ العدل في النظرية الاعتزالية لذا نراه ينقل المفهوم الاصطلاحي للعدل عن أستاذه القاضي عبد الجبارع فهذا الأخير يرى أن «العدل هو فعل حسن يتعدّى الفاعل إلى غيره بنفعه أو بضرره.. وتعورث استعماله ــ العدل ــ أيضاً فيمن هو أهل لقبول شهادته... وتعورف أيضاً فيمن تقبل روايته عن النبي صلى الله عليه وسلم وهو من اجتنب الكبائر والكذب والمسخفّات[4] من المعاصي والمباحات»[5].

وإن كان هذا المفهوم يركز على ما ينبغي أن يجتنب لأنه يثلم عدالة الراوي فإن

---

(1) الكليني، الأصول من الكافي، 1/ 68.

(2) حسن عيسى الحكيم، الشيخ الطوسي، ص474 نقلا عن الطوسي، العدّة في الأصول، ص51.

(3) أبو الحسين البصري، المعتمد في أصول الفقه، 2/ 616.

(4) المسخّفات: يقصد بها مثلا التطفيف والأكل على الطريق.

(5) البصري، المصدر نفسه، 2/ 617.

ابن حزم يضيف إلى ذلك ما يجب أن يكون متواقراً في الراوي، فعنده العدالة هي التزام العدل، والعدل هو القيام بالفرائض واجتناب المحارم والضبط لما روى وأخبر به فقط»[1].

ويوافق الباجي هذا الترعيف معتبراً أنه مذهب مالك وأنه المشهور من مذهب الشافعي إلا أن الإجماع على هذا التعريف ليس حاصلاً، فالباجي ينقل تعريفاً ينسب إلى أبي حنيفة يرى فيه أن العدالة إظهار الإسلام فقط وسلامة المسلم من فسق ظاهر فمتى أخبرنا مظهر للإسلام لا نعرفه وجب قبول خبره»[2]. ويناقش هذا التعريف عن طريق قياس حالة الراوي على المفتي، فكما «أنه لا يكفي في عدالة المفتي إظهار الإسلام وكونه عالماً وأن الواجب على المستفتي اعتبار حال المفتي والسؤال عن طريقته وأمانته»[3]، فالأمر كذلك بالنسبة إلى المخبر.

ويرسّخ البزدوي ما نقل عن شيخه أبي حنيفة فيذهب إلى تفسير العدالة بالاستقامة التي قد تكون قاصرة أو كاملة، فالنوع الأول يثبت بظاهر الإسلام واعتدال العقل أما الصنف الثاني فليس له حد يدرك مداه[4]. غير أن الغزالي يتصدّى لهذا الفهم الظاهري للدعالة الذي ينسبه إلى بعض أهل العراق ويفصح عن مفهوم بديل يأخذ بعين الاعتبار باطن الراوي إلى جانب ظاهره لذلك ينصّ على أن العدالة عبارة عن استقامة السيرة والدين، وأن حاصلها يرجع إلى هيئة راسخة في النفس تحمل على ملازمة التقوى والمروءة جميعاً حتى تحصل ثقة النفوس بصدقه. إن العدالة في نظر الغزالي لا تعرف إلا بخبرة باطن الراوي والبحث عن سيرته وسريرته[5]. والملاحظ أنه أول من أصل شرط العدالة في الرواية والشهادة عن طريق الآية القرآنية ﴿إِن جَآءَكُمۡ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ . . .﴾[6] وعلق على ذلك قائلاً: «وهذا زجر عن اعتماد قول الفاسق ودليل على شرط العدالة في الرواية والشهادة»[7]. وقد جاراه في هذا التأصيل أبو الخطاب

(1) ابن حزم، الإحكام، 1/ 134.
(2) أبو الوليد الباجي، إحكام الفصول، ص362.
(3) المصدر نفسه، ص363.
(4) البزدوي، أصوله، 2/ 740.
(5) الغزالي، المستصفى، 1/ 157 ـ 158.
(6) سورة الحجرات، الآية: 6.
(7) الغزالي، المستصفى، 1/ 158.

الكلوذاني فقد ارتأى تعريف العدل من منظور إقدامه على الكبائر والصغائر «فالعدل من لم يأت بكبيرة ولم يداوم على صغيرة»[1].

ولئن أبدى الكلوذاني ـ على غرار الباجي والغزالي ـ رفضه الاقتناع في عدالة الراوي بمجرد الإسلام ـ وهو موقف الحنفيين ـ فإنه وقف أمام العدالة الباطنة موقفاً غير قطعي محتذياً رأي شيخه أبي يعلى الفرّاء الذي صرّح أن العدالة الباطنة يمكن أن تعتبر كما اعتبرت في الشهادة، ويحتمل أن لا تعتبر لإن اعتبارها يشق، فأكثر الناس لا يحسنون أن يستخبروا عن العدالة ولا يدرون ما هي وقد يكون من بينهم الصبي والأعجمي والعامي. وعلى خلاف ذلك تختصّ الشهادة بمجلس الحاكم وهو يفهم طريقة الاستخبار عن العدالة فلا يشق ذلك عليه[2]. وإذن فإن العدالة عند كل الأصوليين تقريباً شرط واجب لقبول حديث الراوي فما هو الداعي إلى ذلك؟

لقد أدرك الأصوليون الفرق بين الرسول وراوي الخبر فالرسول بعصمته في التبليغ يضمن للخبر صحة لا جدال فيها في حين أن الراوي غير معصوم عن الذنوب، وعن النسيان وعن الكذب كذلك لذا فإن خبره يحتمل الصدق وغيره. وفي ضوء هذا تعتمد العدالة لتأصيل حجية الخبر، وإذا كان الراوي عدلاً فإنه يكون منزجراً عن الكذب في أمور الدنيا وذلك دليل على انزجاره عن الكذب في أمور الدين بالطريق الأولى، أمّا إذا لم يكن عدلاً فإن جانب الكذب يرجح في خبره لأنه إذا لم يكن غير مبال بارتكاب سائر المحظورات مع اعتقاده حرمتها فالظاهر أنه لا يبالي بالكذب مع اعتقاده حرمته.

وبناء على هذا أسقط البزدوي عدالة مرتكب الكبيرة أو المصرّ على ما دون الكبيرة في حين اعتبر أنّ «من ابتلي بشيء من غير الكبائر من غير إصرار[3] فهو عدل كامل العدالة وخبره حجّة في إقامة الشريعة وأكّد الغزالي هذا الموقف من خلال ذكره أنّ «لا خلاف في أنّه لا يشترط العصمة من جميع المعاصي ولا يكفي أيضا اجتناب الكبائر بل من الصغائر ما يردّ به. . .»[4]. ومن الواضح أنّ هذا الموقف يبرز إدراك

---

(1) الكلوذاني، التمهيد، 3/ 108.
(2) المصدر نفسه، 3/ 122 ـ 123.
(3) البزدوي، أصوله ضمن كشف الأسرار، 2/ 742.
(4) الغزالي، المستصفى، 1/ 157.

الأصوليين استحالة وجود من هو معصوم عن الصغائر من البشر فلو اشترطوا العصمة التامّة للرواة لما قبلوا أيّ خبر، وهذا ما عبّر عنه الكلوذاني حين قال «وإنّما عفونا عن الصّغائر إذا لم تتكرّر لأنّا لو لم نقبل إلاّ ممّن تتمحّض[1] طاعته لم نقبل خبر أحد أبدا لأنّا لا نجد أحدا لم يخطئ»[2]. ونجده يستدلّ على رأيه بآيات تنصّ على وقوع الأنبياء في الخطأ بحديث «ما أحد إلا عصى أو همّ بمعصية إلا يحيى بن زكريا»[3].

غير أنّ ابن حزم ارتأى أن يخالف التيّار العام للأصوليّين محوّلا العدالة إلى مفهوم قريب من العصمة «وكلّ عدل روى خبرا قاله رسول الله صلى الله عليه وسلم في الدين أو فعله (ع) فذلك الراوي معصوم من تعمّد الكذب مقطوع بذلك عند الله تعالى»[4].

ويفسّر هذا الموقف بأن مفهوم العصمة عند ابن حزم لا يحدّ بزمن الرسول فهو ممتدّ إلى يوم القيامة «بل الفضيلة بعصمة ما أتى النبي صلى الله عليه وسلم به من الدين باقية إلى يوم القيامة»[5]. كما يرجع إلى اعتباره خبر الواحد موجبا للعلم. وهو بذلك ينفي طبيعة الخبر الذي يجوز فيه الصدق والكذب والخطأ ويخرج العادة في المخبرين الذين ليسوا إلا بشرا يمكن أن يقعوا في الوهم أو الكذب. وهذا وجه من وجوه مثالية خطاب ابن حزم ومشروعه الأصولي.

إنّ هذا الموقف يثق في الذاكرة البشريّة ثقة تتجاوز الحدّ العادي لأنّ العلوم الحديثة تخبرنا أنّ الذاكرة وإن كانت من الصفاء والتوقّف بمكان فإنّها انتقائيّة كما أنّ المخبرين وإن كانوا عدولا ليسوا في مأمن من التحريف غير الواعي وغير المقصود الذي قد يؤدّي إلى تغيير مستوى الخبر بصفة كاملة[6].

---

(1) تمحّض الرجل: تحوّل من شيء إلى شيء. انظر ابن منظور، لسان العرب، 3/ 327.

(2) الكلوذاني، المصدر المذكور، 3/ 112.

(3) أورد محقق التمهيد أن هذا الحديث ذكره الهيثمي في مجمع الزوائد، 8/ 209 بنحو من هذا. وواضح أن عدم وروده بالصحاح دليل ضعفه ووضعه.

(4) ابن حزم، الإحكام، 1/ 123.

(5) المصدر نفسه، 1/ 122.

(6) انظر: Roger Arnaldez, Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de Cordoue, p.231

وراجع عن أهمية الذاكرة في الرواية موقف فواد سيزكين، في تاريخ التراث العربي، ط 2، السعودية، 1983، 1/ 243.

ومن أهمّ ما تطرّق إليه الأصوليون في بحثهم مسألة العدالة قبول الخبر عن الصبيّ أو المرأة أو الكافر أو المجهول أو عن أصحاب المذاهب. ولعلّه من الحريّ بنا التوقّف عند المبحث الأخير حتى نلمس علاقات المذاهب الإسلامية بعضها ببعض في فضاء اتّسم بالاختلاف الشديد بين السنيين أنفسهم وبينهم وبين غيرهم على وجه الخصوص.

*** هل يقبل الخبر عن أصحاب المذاهب غير السّنيّة**

توقّف الأصوليّون للبحث في خبر أصحاب المذاهب الّتي خرجت عن غير أهل السّنّة والجماعة من خوارج وشيعة ورافضة وقدريّة وجبرية ومرجئة. وقد أطلق السّنيّون على هذا الفرق اسم «أهل الأهواء» لأنّهم اتّبعوا أهواءهم أو «أهل البدع» لأنّهم أحدثوا في الدّين بعض الأمور الّتي لم تكن في عهد الرّسول أو الّتي لم تؤثّر عنه وعن أصحابه. واعتبرت فرق من هؤلاء من الكفّار وإن كان كفرهم بالتّأويل فعاملوهم معاملة الكفّار المعاندين. أمّا الفرق الأخرى الّتي لم تخرج عن المبادئ الإسلاميّة الأساسيّة كالخوارج والشّيعة المعتدلين الّذين لم يصلوا في تشيعهم إلى تقديس علي وسبّ غيره من الصّحابة كأبي بكر وعمر وعائشة فإنّه اختلف في صحّة السّماع منهم وصحّة رواياتهم.

ولا يهمّنا هنا أن نقوّم عقائد هذه الفرق وتطوّرها وهل بعضها زاغ فعلا أو عنده نوع من الفهم المعقول ـ وإن كان مخالفا لما عليه الجماعة ـ وإنّما الّذي يعنينا هو نظرة الأصوليّين من أهل السّنّة إلى هؤلاء وأثر هذه النّظرة في قبولهم لرواياتهم أو رفضهم لها.

فهؤلاء ذهب فريق منهم إلى قبول رواية «المبتدع» إذا لم يكن ممّن يستحلّ الكذب في نصرة مذهبه وعزا أبو بكر الخطيب هذا الرّأي إلى الشّافعي لقوله: «أقبل شهادة أهل الأهواء إلاّ الخطابيّة من الرّافضة لأنّهم يرون الشّهادة بالزّور لموافقيهم»[1]

(1) ابن الصّلاح، علوم الحديث، ص114 نقلا عن الخطيب البغدادي في «الكفاية» حيث يقول: «وقال أبو الحسين الملطي عن الخطابيّة» «هم يزعمون أنّ أبا بكر وعمر (رض) الجبت والطّاغوت وكذلك الخمر والميسر عليهم لعنة الله وقد فسّروا في كتاب الله أشياء كثيرة ما يشبه هذا!»، صص 194 ـ 195.
والملاحظ أن الخطابيّة هم أتباع أبي الخطّاب الأسدي وهم يقولون إنّ الإمامة كانت في أولاد علي وكانوا يبيحون شهادة الزّور لموافقيهم، انظر رفعت فوزي عبد المطّلب، توثيق السّنّة في القرن الثّاني الهجري، ص149.

ويقول: «لم أر أحدا من أهل الأهواء أشهد بالزّور من الرّافضة»[1].

وقد نقل هذا الموقف عن أبي حنيفة وغيره إذ أنّه يجيز رواية أصحاب المذاهب إلاّ الشّيعة الّذين غلوا فحكموا على الصّحابة بالضّلال. ورأى متبعو هذا الرّأي أنّ أصحاب المذاهب ليسوا كالفاسقين الذين يتوقّف في رواياتهم فالفاسق المتعمّد أوقع الفسق مجانة ويعلم أن بارتكاب المحرّمات يخالف أمر الله ويعصيه وأنّه بهذا يذهب عنه خلق التّقوى فلا يستبعد أن يكذب على الرّسول أمّا هؤلاء فقد اعتقدوا ما اعتقدوه ديانة وأنّ ما هم عليه هو العقيدة الصحيحة. فلم تنتف عنهم الخشية والخوف من الله وتقواه الّتي تعصم المرء من الوقوع في الكذب.

وفي نفس الإطار نرى ابن حزم يعتبر أنّ من أقدم على ما يعتقده حلالا فما لم يقم عليه في تحريمه حجّة فهو معذور مأجور وإن كان مخطئا، وأهل الأهواء معتزلة أو مرجئة أو زيديّة أو أباضيّة بهذه الصّفة إلاّ من أخرجه هواه عن الإسلام إلى كفر متفق على أنّه كفر[2].

ويبيّن أبو الحسين البصري حجّة من يجوز الرّواية عن أصحاب المذاهب وقبولها منطلقا من أنّ الكفر ـ عند جلّ الفقهاء ـ يمنع من قبول الخبر للإجماع على ذلك، وأمّا الكفر بتأويل فذكر قاضي القضاة أنّه يمنع من قبول الحديث إلاّ أنّ تلميذه أبا الحسين يخالفه معتبراً أنّ «الأولى أن يقبل خبر من فسق أو كفر بتأويل إذا لم يخرج من أهل القبلة وكان متحرّجاً لأنّ الظّنّ بصدقه غير زائل وادّعاؤه الإجماع على نفي قبول خبر الكافر على الإطلاق» لا يصحّ، ولأنّ كثيراً من أصحاب الحديث يقبلون الحديث من أخبار سلفنا (رح) كالحسن وقتادة وعمر مع علمهم بمذهبهم وإكفارهم من يقول بقولهم»[3].

ونجد لدى الخطيب البغدادي اتجاها صريحا إلى تأكيد الموقف السابق اعتمادا على ما اشتهر من قبول الصحابة أخبار الخوارج وشهاداتهم ومن جرى مجراهم من الفساق بالتأويل ثمّ استمرار عمل التابعين بعدهم على ذلك[4]. غير أنّ الغزالي وإن

(1) رفعت فوزي عبد المطلب، توثيق السنة ص 149.
(2) ابن حزم، الإحكام، 1/ 137 ـ 138.
(3) البصري، المعتمد، 2/ 618.
(4) الخطيب البغدادي، الكفاية، ص201.

جارى هذا الموقف فإنّه تفطّن إلى استحالة تأسيسه عن طريق الإجماع «فإنّا نعلم أنّ عليّا والأئمّة قبلوا قول قتلة عثمان والخوارج لكن لا نعلم ذلك من جميع الصحابة ولعلّ فيهم من أضمر إنكارا لكن لم يردّ على الإمام في محلّ الاجتهاد»[1].

ويظهر أنّ عدّة عوامل كانت وراء الموقف القابل لرواية أصحاب المذاهب منها أولا ما يوحي بمراعاة قاعدة الحديث «إنّما الأعمال بالنيات»[2]، يذكر الكلوذاني أنّ ردّ خبر من يفسق بأفعال الجوارح يعود إلى أنّه يفعل وهو يعلم أنّه فسق ومعصية في حين أن من أقدم على ذلك لم يؤمن أن يقدم على الكذب فأثر ذلك في قوّة الظنّ بصدقه بخلاف المعتقد فإنّه قد اشتبه عليه وهو يظنّ أنّه على الحقّ وله تحرّج في أفعاله فقوي الظنّ بصدقه»[3].

أما العامل الثاني فيعود إلى أنّ الكثير من الأحاديث رويت عن أصحاب المذاهب وبتركهم من أجل مذاهبهم ترك كلّ هذه الكثرة من الأحاديث، وهذا ما عبّر عنه علي بن المديني بقوله «لو تركت أهل البصرة لحال القدر ولو تركت أهل الكوفة لذلك الرّأي ـ يعني التشيّع ـ خربت الكتب يعني لذهب الحديث»[4].

وهكذا فأغلب الأصوليين ارتأوا مراعاة لواقع رواية الحديث أن يخفّفوا من مواقفهم التقليدية المعادية لأصحاب المذاهب غير أنّ الإجماع على هذا الموقف غير حاصل فأبو بكر الباقلاني يرفض قبول رواية المبتدع «وشهادته» لأنّه فاسق بفعله وبجهله بتحريم فعله ففسقه مضاعف»، ويدعم أبو الوليد الباجي هذا الموقف المالكي عن طريق قياس رفض خبر الفاسق المتأوّل على رفض خبر اليهود والنصارى والمجوس «لأنّهم معتقدون للتديّن ومعتمدون للصدق والتحرّز من الكذب»[5]. وهو لا يقتنع بعرض موقفه بل يميل بحكم تكوينه وثقافته إلى مجادلة الرّأي المخالف عن طريق تأويل مغاير لحدث قبول علي خبر الخوارج وشهادتهم وخبر غيرهم فقد خطأ الاحتجاج بإجماع الصحابة على قبول خبر الفساق بالتّأويل مقرّرا عدم التسليم «أنّ عليّاً

(1) الغزالي، المستصفى 1/ 161.
(2) رواه البخاري ومسلم. . . فنسنك، 7/ 206.
(3) الكلوذاني، التمهيد، 3/ 114.
(4) الخطيب البغدادي، الكفاية، ص206.
(5) الباجي، إحكام الفصول، ص378.

قبل شهادة واحد منهم ولا خبره في شيء من الأشياء وأنّ ما كان يجري بينه وبينهم من التصادق فبشروط منهم لأنّهم كانوا مالكين لأنفسهم غير داخلين في حكمه»[1].

إنّ التأويل هنا ينتج نصّا على نصّ وهو بذلك إعادة فهم تتحقّق انطلاقا من وضع النصّ الذي تسلّط عليه الأضواء موضع سؤال يهدف إلى جعله نصّا يمكن إعادة النظر فيه.

وهكذا لا يقرّ بالنصّ النموذج إلاّ أنّ هذه العمليّة ليست اعتباطية فهي مشروطة بثقافة المؤول وانتماءاته في جميع المستويات ففي التأويل يتدخل المؤول بصورة مباشرة يوجه عملية الفهم ويسجلها بلغته وكثيراً ما تكون نتائج التأويل محتكمة إلى رؤى المؤول ونظرته إلى الحياة والوجود.

إنّ التّأويل هنا ـ في حالة الباجي ـ لا يتعلّق بأمر محرج ـ والمحرج أساسا هو النّصّ القرآني ـ لذا فإنّه هنا يرفض التّمذجة ويقرّ بشرعيّة الاختلاف ويحرّر الفكر. لكن كيف نحلّ حرجنا إذا ما تعلّق الأمر ببعض أوجه حياتنا الحسّاسة؟[2].

ويبيّن زائدة بن قدامة الثّقفي (ت 161هـ) السّبب في عدم قبول رواية أصحاب المذاهب المخالفة لرأي أهل السّنّة والجماعة وعدم تحديثهم بأنّه يخاف أن يكون العلم عندهم فيصير أئمّة يحتاج إليهم فيبدلوا كيف شاءوا. وربّما كان هذا هو السّبب في عدم كتابة سفيان الثّوري عن مرجئ مباشرة وإنّما كتب عن رجل عنه وعلّل ذلك بأنّه مرجئ.

ويعتبر التّمسّك بالإسناد وجها من وجوه رفض أخبار أصحاب المذاهب فقد روي عن ابن سيرين :أنّ النّاس كانوا في الزّمن الأوّل لا يسألون عن الإسناد حتّى وقعت الفتنة فلمّا وقعت سألوا عن الإسناد ليحدّث حديث أهل السّنّة ويترك حديث أهل البدعة[3].

إنّ المتأمّل في هذه المواقف لا شكّ مدرك أنّ وراءها تناقضات فكريّة وسياسية واجتماعية بين المدارس والتّيّارات الفكريّة والدّينيّة في تلك الأزمنة المبكّرة للإسلام،

---

(1) الباجي، إحكام الفصول، ص378.

(2) الحبيب شبيل، من النّصّ إلى سلطة التّأويل، مجلّة الفكر العربي المعاصر، العددان 88 ـ 89 ماي جوان 1991، صص 91 ـ 95.

(3) الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرّواية، ص197.

من ذلك اعتبار قوم من أهل الحديث مدرسة الرّأي بالعراق مبتدعة حتّى لا يؤخذ برواياتهم، يقول معاذ بن معاذ: «كنت عند سوار بن عبد الله فجاء الغلام فقال: زفر بالباب فقال: زفر الرّائي؟ لا تأذن له فإنّه مبتدع. . .»[1].

ولعلّ ما يسند هذا التّأويل موقف أبي حنيفة الّذي رأى ألاّ يؤخذ الحديث ممّن يغشى مجلس السّلطان مختاراً ويرى في هذا جرحاً لعدالته. نقل عنه قوله جواباً لمن سأله عمّن يأخذ الآثار: «من كلّ عدل في هواه إلاّ الشّيعة. . . ومن أتى السّلطان طائعاً. . . أما إنّي لا أقول إنّهم يكذبونهم أو يأمرونهم بما لا ينبغي ولكن وطأوا لهم حتّى انقادت العامّة بهم، فهذان لا ينبغي أن يكونا من أئمّة المسلمين»[2]. وهكذا فإنّ عدالة الرّاوي تتلاعب بها الأهواء السّياسيّة والمنازعات بين المذاهب والفرق الدّينيّة والسّياسيّة لذلك نجد منذ القديم من رفض مقياس العدالة على غرار النّظّام. فهو ينصّ على أنّه «لو وجب علينا تصديق المحدّث اليوم لظاهر عدالته لوجب علينا تصديق مثله وإن روى ضدّ روايته وخلاف خبره وإذ نحن قد وجب علينا تصديق المتناقض وتصحيح الفاسد لأنّ الغلط في الأخبار والكذب في الآثار لم نجده خاصّا في بعض دون بعض[3].

ويوحي هذا الموقف بإرهاصات الوعي بأنّ صحّة الحديث لا يمكن أن تقوم على المقياس الأخلاقي أو العدالة، وعلى هذا الأساس يمكن غضّ النّظر عن بعض العيوب الّتي لا يعري منها إنسان، وسيظلّ ما يجهله النّاس من سيرة كلّ عالم وكلّ راو أكثر ممّا يعرفونه «فليس من شريف ولا عالم ولا ذي سلطان إلاّ وفيه عيب لا بدّ، ولكن من النّاس من لا تذكر عيوبه»[4].

في ضوء هذا هل تكفي ضوابط العدالة والضبط التي وضعها علماء الجرح والتعديل لمنع تسرب كلّ وجوه الوضع إلى الحديث؟

إنّ الإجابة عن هذا السؤال تكون في نظرنا بالسلب لأنّ الراوي قد يكذب متعمدا أو غير متعمّد فقد يكون منافقا كذوبا لكنّه يتظاهر بالصلاح والتقوى فيعتبر به بعض

(1) النّيسابوري، معرفة علوم الحديث، صص 137 ـ 139.
(2) البغدادي، المصدر المذكور، ص126.
(3) أبو نشوان الحميري، رسالة الحور العين وتنبيه السّامعين وشرحها، ص285.
(4) صبحي الصّالح، علوم الحديث ومصطلحه، ص131 نقلا عن الكفاية ، ص79.

الناس لعدم معرفتهم بدخائل نفسه، وقد يكون بعض الرواة من الصادقين ولكنّه يضطر في بعض الأحيان إلى الكذب أو يخطئ المراد ولا يفهم حقيقة ما سمعه فيحدّث كما فهم معتقدا أنّه صحيح[1].

لقد تردّد ـ كثير من أئمّة الجرح والتعديل ـ في الراوي يوثقونه مرّة ويضعّفونه أخرى وذلك لأنّ «دخول وهمه في حيز الكثرة ممّا لا يوزن بميزان معلوم والاحتراز عن الوهم غير ممكن والعصمة مرتفعة عن العدول بل العصمة لا تمنع من الوهم إلا في تبليغ النبي عن الله، فقد وهم الرسول أنّه صلّى بعض الفرائض على الكمال فقال له ذو اليدين: أقصرت الصلاة أو نسيت يا رسول الله»[2].

فكيف يمكن التسليم بمقياس عدالة الراوي والحال أنّه غير معصوم وأنّ هذا المقياس كثيرا ما استخدم لأغراض سياسيّة وإلى جانب ذلك فإنّ اختلاف نقاد الحديث حول توثيق الكثير من الرواة أمر مؤكّد من ذلك ما أورده أبو رية:

ـ أحمد بن صالح، المصري، أبو جعفر بن الطبري: أحد أئمّة الحديث الحفاظ المتقنين الجامعين بين الفقه والحديث أكثر عنه البخاري وأبو داود ووثّقه أحمد بن حنبل ويحيى بن معين وعلي بن المديني وغيرهم ولكن النسائي كانن سيء الرأي فيه، ذكره مرّة فقال: ليس بثقة ولا مأمون.

ـ أحمد بن المقدام بن سليمان العجلي: وثّقه أبو حاتم والنسائي وقال فيه أبو داود: لا أحدّث عنه لأنّه كان يعلّم المجّان المجون.

ـ محمد بن إسحاق: أكبر مؤرّخ في حوادث الإسلام الأولى، قال قتادة: لا يزال في الناس علم ما عاش محمد بن إسحاق وقال فيه النسائي: ليس بالقوي وقال سفيان: ما سمعت أحدا يتهم محمد بن إسحاق، وقال الدارقطني: لا يحتجّ به وبأبيه وقال مالك أشهد أنّه كذاب[3]. وإضافة إلى ذلك فإنّ عدالة رجال الأسانيد كثيرا ما تكون مرتكزة على شهادة محدّث واحد أو روايته فكأنّهم يثبتون صحّة الروايات بعدالة الرجال ثم يثبتون عدالة الرجال بالروايات، ولا يخفى على أحد فساد ذلك، فإن ما

(1) توفيق صدقي، مجلّة المنار، م11، ص692.

(2) محمود أبورية، أضواء على السنّة المحمدية، ص335. وقد ذكر أن الحديث يوجد في الصحيح.

(3) انظر محمود أبو رية، المرجع المذكور، صص 333 ـ 336.

يقال في رجال الأسانيد يقال مثله جرحاً وتعديلاً فيمن يشهد لهم ويوثّقهم، وربّما أدّانا ذلك إلى التسلسل أو الدور في البرهان»[1].

وقد تفطّن العلماء إلى أثر العوامل الذاتية في الحديث فلاحظوا أنّ المعاصرة حجاب وكرهوا التحديث عن الأحياء من ذلك ما يروى من تحذير الشافعي والشعبي من الرواية عن الأحياء[2]. وكلّ هذا يؤكّد تاريخية مقياس عدالة الراوي وبالتالي نسبيّته فالدقّة في شروط الراوي ـ في ضوء مصطلحات الناقدين ـ كانت تراعي حتى أواخر القرن الثالث الهجري بتحفظ شديد وحيطة بالغة لتيسير السماع بيد أنّ الرواة اضطروا بعد ذلك إلى كثير من التساهل في هذه الشروط فاكتفوا في تعديل الراوي بشروط العقل والبلوغ والإسلام والضبط وعدم التظاهر بالفسق لأنّ الرواية باتت دراسة للكتب لا نقلا بالمشافهة والسماع[3].

وقد أكّد أبو الحسين البصري حركيّة مفهوم العدالة بالتمييز بين فترة الرسول وما بعدها «ففي زمن النبي كانت العدالة منوطة بالإسلام فكان الظاهر من المسلم كونه عدلاً أمّا في الأزمان التي كثرت فيها الخيانات ممّن يعتقد الإسلام فليس الظاهر من إسلام الإنسان كونه عدلا فلا بُدّ من اختباره»[4].

إنّ البحث في عدالة الرواة لا يمكن أن يغضّ الطرف عن صنف من الرواة له منزلة خاصّة في الضمير الإسلامي هو الصحابة باعتبار أنّهم أوّل من نقل إلينا الشريعة فما هي مواقف الأصوليين من عدالتهم؟

و ـ عدالة الصّحابة

لئن كانت حجّية الصّحابة من المسلّمات الّتي يرفض الضّمير الإسلامي مراجعة النّظر فيها نظرا إلى القداسة الّتي أسبغت عليهم مع الزّمن من جرّاء انتصار مذهب أهل السّنّة فإنّ مقتضيات حاجتنا إلى عقلنة فهمنا لتراثنا فهما لا تمجيد فيه ولا تحامل يدعونا إلى إثارة هذه المسألة للنّظر في ظروف نشأة حجّيّة الصّحابة وخلفيّات إضفاء العدالة عليهم.

---

(1) توفيق صدقي، مجلّة المنار، م11، ص693.

(2) صبحي الصالح، المرجع المذكور، ص136.

(3) المرجع نفسه، ص138.

(4) البصري، المعتمد، 2/ 620.

إنّ المصدر الأوّل الّذي تقرّر منه السّنّة والأخبار المنسوبة إلى الرّسول هوالصّحابة، «فهم نقلة الشّريعة ولو ثبت توقّف في رواياتهم لانحصرت الشّريعة على عصر رسول الله صلّى الله عليه وسلّم ولما استرسلت على سائر الأعصار»[1]. لكن هل كانت مواقف علماء المسلمين من الصّحابة متجانسة أم إنّ الاختلاف طبعها؟ أشار أمام الحرمين الجويني إلى أن تعديل الصّحابة في الأصل تمسّ الحاجة إليه في أصول الإمامة، غير أنّه قد يتعلّق ببعض مسائل الشّرع «ففي الفقهاء من طرق مسالك الطّعن والغمز إلى أقوام من مشاهير أصحاب رسول الله صلّى الله عليه وسلّم كأبي هريرة وابن عمر وغيرهما»[2]. ولئن لم يحدّد الجويني هويّة هؤلاء الفقهاء فإنّ أبا الوليد الباجي يشير إلى أنّهم قوم من المبتدعة أي من أصحاب المذاهب قالوا إن حال الصّحابة في وجوب السّؤال عن عدالتهم حال غيرهم من الأمّة[3]. واحتجّ هؤلاء بأنّ الحروب الواقعة بينهم وسفك الدّماء وإخراب الدّيار قد أخرج بعضهم عن العدالة فيجب السّؤال عن حال الرّاوي حتّى يعلم أنّه سلم من ذلك.

ونجد في «المستصفى» كشفا لهويّة أصحاب هذا الرّأي «وقال جماهير المعتزلة: عائشة وطلحة والزّبير وجميع أهل العراق والشّام فسّاق بقتال الإمام الحق، وقال قوم من سلف القدريّة يجب ردّ شهادة عليّ وطلحة والزّبير مجتمعين ومفترقين لأنّ فيهم فاسقا لا نعرفه بعينه»[4].

أمّا عمرو بن عبيد المعتزلي فهو ممّن يرى أنّ الصّحابة كلّهم عدول قبل الفتنة لا بعدها فيجب البحث عنهم، وأمّا بعدها فلا يقبل الدّاخلون فيها مطلقا أي من الطّرفين لأنّ الفاسق من الفريقين غير معيّن[5]. وهناك اتّجاه آخر يرى أنّ الصّحابة كلّهم عدول إلاّ من قاتل عليّا وبه قال جماعة من المعتزلة والشّيعة. غير أنّنا نجد موقفا مغايرا ينصّ على أنّ من كان مشتهرا منه بالصّحبة والملازمة فهو عدل لا يبحث عن عدالته دون من قلّت صحبته ولم يلازم النّبيّ وإن كانت له رواية، وينسب هذا الرّأي إلى الماوردي[6].

(1) الجويني، البرهان، 1/ 632.
(2) المصدر نفسه، 2/ 626.
(3) الباجي، إحكام الفصول، ص374.
(4) الغزالي، المستصفى، 1/ 164.
(5) المصدر نفسه، ص70.
(6) المصدر نفسه، ص70.

إنّ هذه المواقف والرّؤى تؤكّد أنّ عدالة الصّحابة من أكثر المسائل الّتي أثارت الجدل بين المذاهب والفرق الإسلاميّة وبين العلماء الّذين انشغلوا بنقد الرّجال وقد حاول جينبول أن يبرهن على أنّ مسألة عدالة الصّحابة صيغت مباحثها بصفة نهائيّة خلال العقود الأخيرة من القرن الثّالث الهجري والعقود الأولى من القرن الرّابع الهجري(1).

لكن هل اتّفق الأصوليّون وهم يؤسّسون عدالة الصّحابة على مفهوم واحد للصّحابيّ؟

ذهب عامّة أصحاب الحديث وبعض أصحاب الشّافعي إلى أنّ من صحب النّبيّ لحظة فهو صحابيّ(2). ويمثّل هذا الاتجاه الكلوذاني الحنبلي فقد احتذى الموقف الظّاهر من كلام أحمد بن حنبل فهو يرى أنّ اسم الصّحابيّ «يقع على كلّ مؤمن رأى النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم وصحبه متّبعا له ولو ساعة»(3). ويؤصل هذا التّأويل اعتمادا على سلطة اللغة «إن الصحابي اسم مشتق من الصحبة فعمّ القليل كالضارب والشاتم يقع من وجد منه ذلك وإن قلّ والصحبة تقع على القليل والكثير. ويقال صحبت فلانا شهرا ويوما وساعة...»(4).

غير أنّ معاجم اللغة لا توافق هذا التّأويل خاصّة أنّه يسحب مفهوم الصحبة على الزمن القصير والمحدود والزمن المتسع والطويل في حين أنّ اللغة تشي بأن الصاحب هو المعاشر(5)، والمعاشرة تفترض مجالا زمنيا متسعاً.

وقد جارى ابن حزم موقف المحدّثين معتبرا أنّ الصحابي «هو كل من جالس النبي ولو ساعة، وسمع منه ولو كلمة فما فوقها أو شاهد منه (ع) أمرا يعيه ولم يكن من المنافقين الذين اتصل نفاقهم واشتهر حتى ماتوا على ذلك ولا مثل من نفاه (ع) باستحقاقه كهيت المخنث ومن جرى مجراه، فمن كان كما وصفنا أولا فهو صاحب وكلّهم عدل إمام فاضل رضي فرض علينا توقيرهم وتعظيمهم»(6). غير أنّ الأصولي

(1) انظر: Juynboll: The collective ta'dil of the companions, in «Muslim tradition», pp 190-194.
(2) البخاري، كشف الأسرار، 2/ 712.
(3) الكلوذاني، التّمهيد، 3/ 172.
(4) المصدر نفسه، 3/ 173.
(5) راجع ابن منظور، لسان العرب، مادة «صحب»، 7/ 286 ـ 287. وانظر الشوكاني، إرشاد الفحول، ص70.
(6) ابن حزم، الإحكام، 5/ 663.

الظاهري يقيّد هذا الموقف معتبرا أنّه «ليس كلّ من أدرك النبي ورآه صحابيا ولو كان ذلك لكان أبو جهل من الصحابة لأنّه قد رأى النبي وحادثه وجالسه وسمع منه وليس كلّ من أدركه (ع) ولم يلقه ثم أسلم بعد موته (ع) أو في حياته ـ إلاّ أنّه لم يره ـ معدودا في الصحابة ولو كان ذلك لكان كلّ من كان في عصره (ع) صحابياً»[1].

ويخلص ابن حزم إلى أنّ الصحابة هم الذين أشارت إليهم الآية «محمّد رسول الله والذين معه أشدّاء على الكفّار رحماء بينهم»[2].

والملاحظ أنّ جمهور الأصوليّين يحدّ الصحابي اعتمادا على سلطة العرف بمن كثرت صحبته وطالت على وجه التتبّع له، وشرط الجاحظ وغيره مع ذلك أن يأخذ عنه العلم أيضاً[3].

ويستدلّ على هذا الموقف بأنّ اسم الصحابي لا يطلق في العرف على من رأى النبي أو أقام عنده يوماً «ألا ترى أنّ الرسل والوفود لا يشملهم اسم الصحابة؟ وكذلك من صحب عالما في طريق أو جالسه يوما لا يقال: صاحب فلان وإنّما يقال ذلك لمن صحبه طويلا وأخذ عنه العلم»[4]. والظاهر أنّ جذور هذا التحديد تعود إلى سعيد بن المسيّب فإنّه كان لا يعدّ الصحابي إلا من أقام مع الرسول سنة أو سنتين وغزا معه غزوة أو غزوتين[5]. غير أن ابن الصلاح لا يوافق على تضييق مفهوم الصحبة لأنّه يسقط بعض من اعتبرهم العلماء صحابة.

ثم إن الطريق إلى معرفة كون الصحابي صحابيا من وجهين:

ـ أحدهما يوجب العلم وهو خبر التواتر بأنّ فلانا صحب النبي ورآه.

ـ والثاني يوجب غلبة الظن وهو إخبار الثقة بذلك إمّا هو أو غيره.

لكن بعض أصحاب أبي حنيفة ارتأوا أن لا طريق إلى ذلك إلا ما يوجب العلم إمّا ضرورة أو اكتساباً[6].

---

(1) ابن حزم، الإحكام، 2/ 210 ـ 211.
(2) سورة الفتح، الآية: 29.
(3) انظر الغزالي، المستصفى، 1/ 165 وكذلك المعتمد 2/ 666 والكلوذاني، التمهيد، 3/ 173.
(4) الكلوذاني، التمهيد، 3/ 174.
(5) ابن الصلاح، علوم الحديث، ص293.
(6) الكلوذاني، التمهيد، 3/ 175.

وإن كان ابن الصلاح أوهو أحد ممثلي علماء الحديث المتأخرين - يرى أنّ للصحابة بأسرهم خصيصة وهي أنّه لا يسأل عن عدالة أحد منهم بل ذلك أمر مفروغ منه لكونهم على الإطلاق معدّلين بنصوص الكتاب والسنّة وإجماع من يعتدّ به في الإجماع من الأمّة[1]. فما هو رأي الأصوليين؟ إنّ هذا التعديل المطلق للصحابة غائب عند ابن حزم فهو يعتبر أنّ أصحاب الرسول حتى بيعة الرضوان في غزوة الحديبية كلّهم من أهل الجنّة معتمدا في ذلك على ما ورد من نصوص القرآن والسنّة وأمّا من جاؤوا بعد هؤلاء فلم يقطع بأنّهم من أهل الجنّة «نقول بفضل المهاجرين الأولين بعد عمر بن الخطاب، ثم بعد هؤلاء أهل العقبة، ثم أهل بدر، ثم أهل المشاهد مشهدا مشهدا، وأهل كلّ مشهد أفضل من المشهد الذي بعده حتى يبلغ الأمر إلى الحديبيّة، فكلّ من تقدّم ذكره من المهاجرين والأنصار (رض) إلى تمام بيعة الرضوان فإنّا نقطع على غيب قلوبهم أنّهم كلّهم مؤمنون صالحون. . .»[2].

ويوضح شارح «مسلّم الثبوت» هذا الموقف عن طريق التّأكيد على عدالة الصحابة الداخلين في بيعة الرضوان والبدريين ومن آمن قبل فتح مكّة عموما و«إنّما الاشتباه في مسلمي فتح مكّة فإنّ بعضهم من مؤلفة القلوب وهم موضع الخلاف»[3].

أمّا الباجي فإنّه ارتأى أن الصحابة كلّهم عدول بتعديل الله لهم وإخباره عن طهارتهم وتفضيل النبي لهم فلا يحتاج إلى السؤال عن حالهم ولا إلى البحث عن عدالتهم، وهذا الموقف وليد تأثر أبي الوليد بالمحدّثين فقد تتلمذ على الكثير منهم من مالكية أو من غيرها وبخاصة أبي بكر الخطيب البغدادي الحنبلي الأصل الذي اعتبر أنّه ليس محدّث بغداد فحسب بل محدّث الإسلام قاطبة لا سيما بعد موت الدار قطني. ويؤصّل الباجي رأيه بآيتين الأولى هي «كنتم خير أمّة أخرجت للناس»[4] وإن كانت هذه الآية تحتلّ الصدارة عند الباجي وعند الغزالي كذلك فإنّها لا «تحظى بنفس المنزلة عند الجويني. فقد صرّح بأنّ السلطة المرجعيّة التي اعتمدها في الاحتجاج بهذه الآية هي سلطة المفسّرين الذين اتّفقوا على أنّها واردة في أصحاب رسول الله»[5].

---

(1) ابن الصلاح، المصدر المذكور، ص294.

(2) أبو زهرة، ابن حزم حياته وعصره، القاهرة، 1978، ص259.

(3) ابن عبد الشكور، شرح مسلم الثبوت، 2/ 401.

(4) سورة آل عمران، الآية: 110.

(5) الجويني، البرهان، 1/ 626.

أمّا الآية الثانية التي أوردها الأصوليون لتثبيت المشروعيّة الدينية لعدالة الصحابة فهي «وكذلك جعلناكم أمّة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً»[1] وهذه الآية وردت في المرتبة الثانية عند الباجي والغزالي بيد أنّها مسكوت عنها عند الجويني وابن حزم. وإذا كان تعليق الغزالي على هذه الآية مختزلاً وغير موظّف لإثبات عدالة الصحابة يقول «وهو خطاب مع الموجودين في ذلك العصر»[2] فإنّ الباجي استخلص منها دليلين أحدهما أنّه ـ الله ـ جعلهم أمّة فاضلة لأنّ الوسط الفاضل، والثاني أنّه قال «لتكونوا شهداء على الناس» فجعلهم الشهداء على الناس، ومعلوم أنّ المراد به غيرهم ولم يجعل الناس شهداء عليهم. فلا تطلب الشهادة من الناس بعدالتهم لأنّ النصّ القرآني قد منع من ذلك وإنّما يطلب ذلك من الرسول»[3].

ويبدو أنّ تأويل عبارة «أمّة وسطاً» تطوّر ليطابق معنى العدالة، يقول الشوكاني: وكذلك جعلناكم أمّة وسطا أي عدولا»[4].

وعندما نراجع المعنى الذي أعطي للآيتين في أقدم التفاسير المتوفرة نلاحظ غياب دلالة التعديل العام للصحابة ضمن مجموعة الدلالات المقدمة للآيتين.

وفضلاً عن ذلك فإنّ كلمة «وسطاً» في الآية المذكورة استقرّ تفسير عام بأنّها تعني العدل (جمع عدول) أي الشاهد على رسالة الرسول[5].

ويرى «جينبول» أنّه يمكن الذهاب إلى مفهوم العدل في الحديث مشتق من مفهوم العدل في الشهادة في مجلس القضاء. لكنّ الطبري نفسه ما زال يعتبر أن كلمة «وسط» لها دلالة مكانية أساسا يقول: وأنا أرى أنّ الوسط في هذا الموضع هو الوسط الذي بمعنى الجزء الذي هو بين الطرفين»[6]. والخلاصة غياب أيّة إشارة إلى التعديل الجماعي للصحابة كما هو الشّأن لدى المحدّثين وبعض الأصوليين السنيين[7].

---

(1) سورة البقرة، الآية: 143.

(2) الغزالي، المستصفى، 1/ 164.

(3) الباجي، إحكام الفصول، ص374.

(4) الشوكاني، إرشاد الفحول، ص69.

(5) انظر الطبري، تفسيره، 4/ 43.

(6) المصدر نفسه، 2/ 6.

(7) انظر: Juynboll, Muslim tradition, p.195

والواضح أن عدد الآيات التي تساق لإثبات عدالة الصحابة كان يتضخم مع تأخّر الزمن، فقد وجدنا الباجي والجويني يحتجان بآيتين فحسب منهما آية واحدة يتفقان في الاحتجاج بها. ومع الغزالي أصبح العدد أربع آيات لينتقل مع الشوكاني إلى خمس آيات وهو نفس العدد الذي نجده عند باحث سلفي معاصر هو محمد عجاج الخطيب[1].

إنّ هذه الظاهرة ينضاف إليها غياب الاتفاق على نوعيّة الآيات المحتجّ بها وترتيبها تبرز نسبية الاحتجاج بالنصّ القرآني وأنّ اللجوء إليه كان آلية من آليات الدفاع التي اعتمدها الأصوليون دفعا لما تعرض له الصحابة عموما أو خصوصاً من انتقاد وتجريح وسبّ وهو ما جعل البعض من الفقهاء يشهر سلاح التكفير على من يستحلّ شتم الرسول وصحابته[2] وهذا يشي بأنّ الآيات القرآنية كانت أدوات استخدمتها المذاهب الإسلامية لتعزيز مواقفها وأطروحاتها. من ذلك الآية «لا يستوي القاعدون من المؤمنين غير أولي الضرر والمجاهدون في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم فضّل الله المجاهدين بأموالهم وأنفسهم على القاعدين درجة وكلاّ وعد الله الحسنى وفضّل الله المجاهدين على القاعدين أجرا عظيماً درجات منه ومغفرة ورحمة وكان الله غفورا رحيماً»[3]. فإنّ الشيعة أوّلت هذه الآية على أنّ علي بن أبي طالب أفضل من أبي بكر لأنّ الأوّل في نظرهم كان أكثر جهادا: فالقدر الذي فيه حصل التفاوت: كان أبو بكر من القاعدين فيه وعلي من القائمين وإذا كان كذلك وجب أن يكون علي أفضل منه لقوله تعالى فضّل الله المجاهدين على القاعدين أجرا عظيماً[4].

أمّا المعتزلة فقد ارتأوا تأويلا مخالفا إذ تدلّ الآية عندهم على أنّ نعيم الجنّة لا ينال إلا بالعمل لأنّ التفاوت في العمل لمّا أوجبت التفاوت في الثواب والفضيلة دلّ ذلك على أنّ علّة الثواب هي العمل[5]. ومن جهة أخرى قالت الشافعية إنّ الآية تدلّ على أنّ الاشتغال بالنوافل أفضل من الاشتغال بالنكاح. إذن فالنصّ القرآني في وجه من الوجوه لا يعني إلا ما يريد له المؤول أن يعنيه.

---

(1) راجع محمد الخطيب، أصول الحديث، صص 394 ـ 395.

(2) ارجع إلى ابن تيمية، الصارم المسلول على شاتم الرسول، مبحث: الدليل من الكتاب على حرمة سبّ أصحاب رسول الله، بيروت، 1978، ص575 وما بعدها.

(3) سورة النساء، الآيتان: 95 و96.

(4) انظر الرازي، تفسيره، 3/ 297.

(5) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

وحتى لا يترك الأصوليون أيّ شكّ في عدالة الصحابة نراهم يستدلّون بالسنّة القولية من ذلك أنّ أبا الوليد الباجي يعتمد ثلاثة أحاديث:[1]

1 ـ أصحابي كالنجوم بأيّهم اقتديتم اهتديتم[2].

2 ـ خير الناس قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم[3].

3 ـ لا تسبّو أصحابي فوالذي نفسي بيده لو أنفق أحدكم مثل أحد ذهبا ما بلغ مدّ أحدهم ولا نصيفه[4].

فما هو موقف الأصوليين من هذه الأحاديث؟

ساق أبو الحسين البصري الحديث الأوّل مع أحاديث أخرى ضمن باب «في المجتهد هل له أن يقلّد غيره من المجتهدين كالصحابي وغيره»؟ فبعد أن استعرض مواقف مختلفة من المسألة اعتبر أن الوجه الصحيح فيها أن يقال: إن اجتهاد المجتهد وعمله بحسب اجتهاده متعبّد به لأنّه بذلك يكون مطيعا لله تعالى. ثم ردّ على شبه المخالفين الذين احتجوا بالحديث الأول وغيره فاعتبر أنّها أخبار آحاد لا يستدلّ بها على العلم وأنّها تتضمّن خطاب مواجهة لمن في ذلك العصر ممّن ليس بصحابي أن يتبع الصحابة[5]. وقد اعتبر ابن حزم الحديث الأوّل موضوعا مكذوبا باطلا. وقال أحمد بن حنبل إنّه حديث لا يصحّ[6].

وواضح أنّ الاحتجاج بهذه الأحاديث كان غير مجمع عليه حتى نهاية القرن الخامس على الأقلّ فالجويني لم يعتمد السنّة القوليّة بل لجأ إلى سيرة الرسول «فإنّه كان يعرف أهل النفاق بأعيانهم لصاحب سرّه ومؤتمنه حذيفة بن اليمان، وكان رسول الله يعتمدهم في نقله آثاره وأخباره... واشتهر ذلك من سيرته فيهم...»[7].

---

(1) الباجي، إحكام الفصول، صص 374 ـ 375.

(2) لم يذكر عند فنسنك، وهو في نظر الشيعة حديث موضوع، انظر السيد علي الحسين الميلاني: حديث الاقتداء، مجلّة تراثنا، ع3، س5، 1410هـ.

(3) رواه البخاري ومسلم... فنسنك 1/ 94.

(4) رواه البخاري ومسلم... فنسنك 1/ 387.

(5) البصري، المعتمد، 2/ 946.

(6) مهدي فضل الله، الاجتهاد والمنطق الفقهي في الإسلام، ص138.

(7) الجويني، البرهان، 1/ 627.

وإذ يورد الجويني اعتراضا على موقفه المتمسّك بتعديل الرسول لأصحابه يتمثّل في غياب نصّ يتضمّن عصمتهم في مستقبل الزمان وارتكابهم موبقات ومشاركتهم في الفتن فإنّه يقطع الطريق على أصحاب هذا الاعتراض قطعا تامّا لوعيه بخطورة نتائج هذا المسار الذي يؤدي إلى الطعن في جميع أصحاب الرسول «وكلّ مسلك يفضي إلى تعميم الطعن في جِلّة أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو مردود من سالكه فهذا وجه مقطوع به عظيم الوقع والخطر»[1].

أمّا الغزالي فإنّه احتجّ بثلاثة أحاديث من بينها حديث واحد لم يشترك فيه مع الباجي وهي: إنّ الله اختار لي أصحابا وأصهارا وأنصاراً[2]. ولئن عدّل الغزالي الصحابة فإنّه اعتبر أنّ قول الصحابي من الأصول الموهومة لانتفاء الدليل على عصمتهم ووقوع الاختلاف بينهم وتصريحهم بجواز مخالفتهم. وقد استعرض خمس شبه لمخالفه في هذا الموقف أوّلها ينصّ على أنّه إن لم تثبت عصمة الصحابة «فإذا تعبّدنا باتباعهم لزم الاتباع كما أن الراوي الواحد لم تثبت عصمته لكن لزم اتباعه للتعبّد به ويستند المخالف إلى حديث «أصحابي كالنجوم. . .» لتأصيل موقفه فيجيبه الغزالي معلّقا على الحديث: «إنّ هذا خطاب لعوام أهل عصره صلى الله عليه وسلم بتعريف درجة الفتوى لأصحابه حتى يلزم اتباعهم وهو تخيير لهم في الاقتداء بمن شاؤوا منهم بدليل أن الصحابي غير داخل فيه إذ له أن يخالف صحابيا آخر فكما خرج الصحابة بدليل فكذلك خرج العلماء بدليل وكيف وهذا لا يدلّ على وجوب الاتّباع بل على الاهتداء إذا اتّبع فلعلّه يدلّ على مذهب من يجوّز للعالم تقليد العالم أو من يخير العامي في تقليد الأئمّة من غير تعيين الأفضل»[3].

والملاحظ أنّ هذا الحديث كان في صدارة الأحاديث التي احتجّ بها الغزالي، ويظهر أنّه لم يكن يوجد اتفاق على توظيفه لنفس الغاية بين الأصوليين فقد اعتمده الفكر الحنفي لتأصيل خبر المجهول. فلئن ردّ الشافعي خبر المجهول قياساً على ردّ الصحابة له على غرار ردّ عمر خبر فاطمة بنت قيس وردّ علي خبر الأشجعي فإنّ الحنفيّة قبلوا خبر المجهول من القرون الثلاثة الهجرية الأولى لاعتبارهم «أن العدالة

(1) الجويني، البرهان، 1/ 629.
(2) غير مذكور عند فنسنك.
(3) الغزالي، المستصفى، 1/ 262 ـ 263.

كانت أصلا في ذلك الزمان بخبر الرسول: زخير الناس قرني. . .»[1] ومن أجل هذا جوّز أبو حنيفة - في رأي البزدوي - القضاء بظاهر العدالة من غير تعديل غير أن تغيّر الظروف والأحوال جعلت «رواية مثل هذا المجهول في زماننا - زمان البزدوي - لا تحلّ العمل به لظهور الفسق[2].

ويلفت انتباهنا أنّ هذا الحديث تعرّض للنقد منذ القديم لتناقضه مع حديث آخر لذا اعتمد النظّام هذين الحديثين المتعارضين لنقد أهل الحديث قائلاً: «والذين يروون أنّ النبي قال «خير أمتي القرن الذي بعثت فيه»، هم الذين رووا أن النبي قال مثل أمّتي مثل المطر لا يدرى أوّله خير أم آخره»[3].

وإذا كان الباجي لم يتطرّق إلى الإجماع باعتباره دليلا على عدالة الصحابة فإنّ الجويني يخصّه بمنزلة هامّة «فإن الأمّة مجمعة على أنّه لا يسوغ الامتناع عن تعديل جميع أصحاب رسول الله»[4]. ويظهر أنّ موقفه هذا ورد لمواجهة رأي آخر يوجب التوقّف في تعديل كلّ نفر من الذين لابسوا الفتن وخاضوا المحن. يتأكّد ذلك من خلال نصّه على أنّ هذا الموقف «باطل من دين الأمّة وإجماع العلماء»[5]. غير أنّ الإجماع على عدالة الصحابة عند الغزالي مرتبط بالنصّ و«الذي عليه سلف الأمة وجماهير الخلف أنّ عدالتهم معلومة بتعديل الله»[6] لذلك يعتبر أنّ تعديلهم قسم من العقيدة. لكن ما مدى صحّة القول بإجماع الصحابة وبتعديلهم جميعا في ضوء التاريخ؟ لا شكّ أنّ هذا السّؤال ينتمي إلى مجال المسكوت عنه والمحرّم التفكير فيه في نظر المفكّرين والباحثين السلفيين خاصّة أنّه يقلّب ما أهيل عليه تراب النسيان.

ولئن كانت الإشارات والإلماعات إلى هذا الموضوع قليلة فإنّ اعتمادنا سيكون منطلقه الأصوليون، فابن حزم تعرض إلى اختلاف الصحابة محاولا بيان سببه وهو في نظره تفرق الصحابة للجهاد أو للصفق[7] في الأسواق لذا :كان علم التيمم عند عمار

---

(1) البخاري، كشف الأسرار، 2/ 715.
(2) البزدوي، أصوله ضمن كشف الأسرار، 2/ 720.
(3) الحميري، الحور العين، صص 285 - 289. وقد روى الحديث الترمذي، فنسنك، 1/ 94.
(4) الجويني، البرهان 1/ 631.
(5) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
(6) الغزالي، المستصفى، 1/ 164.
(7) الصفق: ألهاهم الصفق بالأسواق أي التبايع، انظر ابن منظور، لسان العرب 7/ 365.

وغيره وجهله عمر وابن مسعود فقالا: لا يتيمّم الجنب ولو لم يجد الماء شهرين. . . وكان النهي عن بيع الخمر عند عمر وجهله سمرة وكان حكم أخذ الجزية من المجوس وألاّ يقدم على بلد فيه الطاعون عند عبد الرحمان بن عوف، وجهله عمر وأبو عبيدة وجمهور الصحابة. . .»[1].

أمّا الباجي فإنّه أقرّ بوجود فريق ينكر أن يعدّل الصحابة تعديلا مطلقا لمشاركة بعضهم في الحروب والفتن إلاّ أنّه يلجأ إلى تأويل مواقفهم وتبريرها لإلباسها شرعية دينية «وكلّ من سفك منهم دما أو فعل فعلا فإنّه فعله على وجه التّأويل والاجتهاد»[2].

ويبدو أنّ الصحابة أنفسهم كان يضع بعضهم بعضا موضع نقد إذ يروي الرازي في «المحصول من علم الأصول» أنّ ابراهيم النظام أورد أخبارا كثيرة تطعن في عدالة الصحابة نقلها عنه الجاحظ في كتاب الفتيا: ففي المستوى العام يقول النظام: «رأينا بعض الصحابة يقدح في البعض وذلك يقتضي توجّه القدح إمّا في القادح ـ إن كان كاذباً ـ وإمّا في المقدوح فيه ـ إن كان القادح صادقاً ـ». أمّا وجوه تخصيص مضمون هذا الرّأي العام فإنّها وردت في شكل أخبار:

أ ـ قال عمران بن الحصين[3] (ت 52 أو 53هـ): «والله لو أردت لحدّثت عن رسول الله (ع) يومين متتابعين فإنّي سمعت كما سمعوا وشاهدت كما شاهدوا ولكنّهم يحدّثون أحاديث ما هي كما يقولون وأخاف أن يشبّه لي كما شبّه لهم»[4].

ب ـ عن حذيفة[5] (ت 36هـ) أنّه يحلف لعثمان بن عفّان على أشياء بالله ـ أنّه ما قالها. وقد سمعناه قالها، فقلنا له فيه، فقال: «إني أشتري ديني بعضه ببعض مخافة أن يذهب كلّه»[6].

---

(1) ابن حزم، الإحكام، 2/ 246 ـ 247.
(2) الباجي، إحكام الفصول، ص375.
(3) عمران بن الحصين أو الحصين بن عبيد بن خلف الأسلمي الخزاعي : صحابي أسلم عام خيبر سنة 7 هـ كان شديد الإنكار على من أكثر الرواية.
(4) راجع فخر الدين الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، الجزء الثاني من القسم الأول، ص438.
(5) حذيفة بن اليمان العبسيّ: من كبار الصحابة، عيّنه عمر عاملا على المدائن وبقي فيها حتى مات.
(6) الرازي، المصدر المذكور، ص441.

ج ـ ابن عباس: بلغه أن ابن عمر يروي «أنّ الميّت ليعذّب ببكاء أهله» قال: «ذهل أبو عبد الرحمان إنّما مرّ النبي (ع) بيهودي يبكي على ميّت. فقال: زإنّه ليبكى عليه وإنّه ليعذّب»[1].

د ـ ابن عمر: عن النبي (ع) قال في الضب: «لا آكله ولا أحلّه ولا أحرّمه»[2] فقال زيد الأصم: قلت لابن عبّاس: إنّ ناساً يقولون: إنّه (ع) قال في الضب: «لا آكله ولا أحلّه ولا أحرّمه» قال: «بئس ما قلتم ما بعث الله النبيّ محلّلا ولا محرّماً»[3].

وإضافة إلى ذلك روى النظام أخباراً عن تكذيب الصحابة بعضهم بعضا منها:

أ ـ لمّا روت فاطمة بنت قيس: «أن زوجي طلّقني ثلاثا ولم يجعل لي رسول الله صلى الله عليه وسلك سكنى ولا نفقة» قال عمر: «لا نقبل قول امرأة لا ندري أصدقت أم كذبت».

وقالت عائشة: «يا فاطمة قد قتلت الناس» ومعلوم أنّها كانت من المهاجرات مع أنّها عند عمر وعائشة كاذبة[4].

ب ـ أراد عمر ضرب أبي موسى في خبر الاستئذان حتى شهد له أبو سعيد الخدريّ[5].

ج ـ كان علي (رض) يستحلف الرواة فلو كانوا غير متهمين لما استحلفهم فإنّ عليّا أعلم بهم منّا[6].

د ـ يروى أنّ عليّا قال لأبي مسعود: إنّك تفتي الناس. قال أجل وأخبرهم أن الأخير شر قال: فأخبرني ما سمعت منه قال: سمعته يقول: «لا يأتي على الناس مائة

(1) أخرج البخاري هذا الحديث في كتاب الجنائز «باب ما يكره من النياحة على الميت». وقد أورد موقف عائشة التي أنكرت أن يكون الرسول حدّث به وقالت: «حسبكم القرآن. ولا تزر وازرة وزر أخرى». انظر الرازي، المصدر المذكور، هامش الصفحة 446 وما بعدها، فنسنك 6/ 299.

(2) غير مذكور عند فنسنك.

(3) الرازي، المصدر المذكور، ص444.

(4) المصدر نفسه، ص447.

(5) الرازي، المحصول، ص448، وانظر الشافعي، الرسالة، ص435.

(6) المصدر نفسه، الصفحة نفسها، وانظر مسند أحمد، 1/ 154 ـ 174 ـ 178 (طبعة أحمد شاكر).

سنة وعلى الأرض عين تطرف» فقال علي: أخطأت وأخطأت في أوّل فتواك إنّما قال ذلك لمن حضره يومئذ. وهل الرجاء إلا بعد مائة[1].

هـ ـ أبو هريرة: أنّه قال صلى الله عليه وسلم: «الشمس والقمر نوران مكوّران في النار يوم القيامة» قال الحسن: ما ذنبهما؟ قال أبو هريرة: أحدّثك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم[2].

وهذا من الحسن ردّ على أبي هريرة: قال علي لعمر في قصّة الجنين: إن كان هذا جهد رأيهم فقد قصّروا وإن كانوا قاربوك فقد غشّوك»[3] وهذا من علي حكم بجواز اللبس.

و ـ أبو الأشعث. قال: «كنّا في غزاة وعلينا معاوية فأصبنا ذهبا وفضّة فأمر معاوية رجلا ببيعها للناس في أعطياتهم فتسارع الناس فيها فقام عبادة بن الصامت فنهاهم فردّوها فأتى الرجل معاوية فشكا إليه فقام معاوية خطيبا فقال: «ما بال رجال يحدّثون عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أحاديث قد كنّا نشهده ونصحبه فلم نسمعها منه» فقام عبادة وأعاد القصّة ثم قال: «والله لنحدّثنّ عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وإن كره معاوية[4].

وقد علّق النظام على هذا الخبر قائلاً: «فهذا يدلّ إمّا على كذب عبادة أو كذب معاوية ولو كذّبنا معاوية لكذّبنا أصحاب صفّين كالمغيرة وغيره، وعلى أنّ معاوية لو كان كذّابا لما ولاّه عمر وعثمان على الناس[5].

وإنّ أبا موسى قام على منبر الكوفة لمّا بلغه أنّ عليّا أقبل يريد البصرة فحمد الله وأثنى عليه ثم قال: «يا أهل الكوفة والله ما أعلم واليا أحرص على صلاح الرعيّة منّي والله لقد منعتكم حقّا كان لكم بيمين كاذبة فأستغفر الله منها[6] وهذا في رأي النظّام إقرار منه على نفسه باليمين الكاذبة.

---

(1) الرازي، المحصول، ص453. والحديث عن جابر أخرجه في المسند، 3/ 305، وأخرجه مسلم في فضل الصحابة في صحيحه 16/ 89 ـ 92.

(2) المصدر نفسه، ص454. أخرج البخاري هذا الحديث في صحيحه. انظره بهامش فتح الباري 6/ 214 في باب: صفة الشمس والقمر: في كتاب «بدء الخلق» فنسنك 5/ 466.

(3) الشافعي، الرسالة، ص455.

(4) المصدر نفسه، ص456 ـ 457.

(5) المصدر نفسه، ص458.

(6) الرازي، المحصول، ص458.

ويسوق النظّام شواهد على تناقض الأحاديث فيقول: «روى أبو بكر وعمر يوم السقيفة أنّه صلى الله عليه وسلم قال: «الأئمّة من قريش»[1] ثم رويتم أشياء ثلاثة تناقضه:

أحدهما: قول عمر في آخر حياته: لو كان سالم[2] حيّا لما تخالجني فيه شكّ: وسالم مولى امرأة من الأنصار وهي حازت ميراثه[3].

وثانيها: أنّه صلى الله عليه وسلم قال: «اسمع وأطع ولو كان عبدا حبشيّاً»[4].

وثالثها: قوله صلى الله عليه وسلم: «لو كنت مستخلفا من هذه الأمة أحدا من غير مشورة لاستخلفت ابن أمّ عبد»[5].

ز ـ لمّا روى أبو هريرة أنّه صلى الله عليه وسلم قال: «إنّ المرأة والكلب والحمار يقطعن الصلاة»[6] مشت عائشة في خفّ واحدة وقالت: لأخشنّ أبا هريرة فإني ربّما رأيت الرسول صلى الله عليه وسلم وسط السرير وأنا على السرير بينه وبين القبلة»[7].

ك ـ ولمّا روى أبو سعيد الخدريّ «خبر الربا» قال ابن عبّاس: «نحن أعلم بهذا وفينا نزلت آية الربا» فقال الخدريّ: «أحدّثك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وتقول لي ما تقول. والله لا يظلني وإيّاك سقف بيت». وقد علّق النظام على هذا الخبر قائلاً: «وهذا تكاذب بين ابن عبّاس وأبي سعيد.

ع ـ وروي عن ابن عبّاس قوله: «الحجر الأسود من الجنّة وكان أشدّ بياضاً من الثّلج حتى سوّدته خطايا أهل الشرك» فسئل ابن الحنفية عن الحجر، وقيل ابن عبّاس يقول «هو من الجنة» فقال: هو من بعض الأودية[8].

---

(1) رواه ابن حنبل، فنسنك 1/ 92.

(2) سالم بن معقل : مولى أبي حذيفة بن عتبة. من الصحابة والقرّاء والمهاجرين. أعتقته مولاته زوج أبي حذيفة وتبنّاه أبو حذيفة قبل النهي عن التبنّي.

(3) الرازي، المصدر المذكور، ص460.

(4) اعتبر هذا الحديث المتعلّق بوجوب السمع والطاعة للإمام حديثا صحيحا روي من طرق متعدّدة وبألفاظ كثيرة منها ما أخرجه البخاري ومسلم وأحمد والطبراني والبيهقي وهو غير مذكور عند فنسنك.

(5) الرازي، المحصول، ص462، غير مذكور عند فنسنك.

(6) رواه مسلم والترمذي. . . فنسنك 6/ 52.

(7) الرازي، المحصول، ص462، غير مذكور عند فنسنك.

(8) أخرج حديث :الحجر الأسود من الجنّة: عدد من أصحاب كتب الحديث مثل أحمد عن أنس=

وقد علّق النظام على هذا الحديث قائلاً: لو كان كفر أهل الجاهليّة يسوّد الحجر لكان إسلام المؤمنين يبيّضه، ولأنّ الحجارة قد تكون سوداء وبيضاء فلو كان ذلك السواد من الكفر لوجب أن يكون سوادها بخلاف سائر الأحجار ليحصل التمييز ولأنّه لو كان كذلك لاشتهر أمره لأنّه من الوقائع العجيبة كالطير الأبابيل[1].

كما تعجّب النظام من رواية عمر «إنّي لأستحي أن أخالف أبا بكر» في حين أنّه خالفه في سائر المسائل مثل الجدّة وأهل الردّة وقسمة الغنائم.

وإضافة إلى ذلك قدح النظّام في ابن مسعود خاصّة من وجوه منها زعمه أنّه رأى القمر انشقّ وعلّق النظام على ذلك بأنّه كذب ظاهر لأنّ الله ما شقّ القمر له وحده وإنّما يبعث آية للعالمين فكيف لم يعرف ذلك غيره ولم يؤرّخ الناس به ولم يذكره شاعر ولم يسلم عنده كافر ولم يحتجّ به مسلم على ملحد؟»[2]

إنّ جرأة النظّام وقوّة حججه التي تستند إلى العقل سلطة يحتكم إليها ويميّز بها بين ما يقبله المنطق وما يرفضه دفعت المحدّثين السنيين إلى الردّ عليه وعلى الأطروحات المماثلة لأفكاره لدى غيره من أصحاب المذاهب وكان التأويل المبدأ الذي اعتمد للدّفاع عن تناسق الأحاديث وإبطال فكرة تعارضها ولعلّ كتاب ابن قتيبة :تأويل مختلف الحديث: أهمّ أثر قدحه الظرف التاريخي فتلبّس به وكان شاهدا على بلوغ الصراع بين المتكلّمين والمحدّثين في القرن الثاني الهجري، درجة من الاحتداد جعلت الفكر السنّي يشعر بأنّ كيانه ووجوده يتعرضان لتهديد يستوجب الرد وهو ما دفع الشافعي إلى إعلاء منزلة السنّة.

إنّنا إذا سلّمنا جدلا بما ذهب إليه الأصوليون وعلماء الحديث من الاحتجاج بأخبار الصحابة من منطلق التسليم بعدالتهم فإنّ أبا هريرة ينفرد بوضع خاص ذلك أنّه أكثر الصحابة حديثاً[3] من جهة وهو كذلك أكثر من تعرّض إلى النقد والطعن لا من رواة الحديث وناقديه فحسب بل من الصحابة أنفسهم وذلك في مستويين أحدهما

= والنسائي عن ابن عباس. وأمّا القول بأنّه من حجارة مكّة ومن جبل أبي قبيس فقد أشار إليه ابن الأثير في الكامل، 2/ 61 وهو غير مذكور عند فنسنك.

(1) الرازي، المحصول، ص475.

(2) المصدر نفسه، ص479.

(3) بلغ عدد الأحاديث التي رواها أبو هريرة: 5374 حديثا. انظر أحمد أمين، فجر الإسلام، ص218.

يتعلّق بشخصيّته والثاني يتّصل بإكثاره من الحديث. لقد تمثّل منهج أبي هريرة في رواية الحديث في رفع كلّ ما يرويه إلى النبي سواء أكان سمعه من النبي مباشرة أم أخذه عن غيره من الصحابة أو من التابعين عنعنة وكان لا يفرّق بين هذا وذاك عند الرواية ولا يذكر اسم من أخذ عنه من غير النبي. وهذا المنهج يُعدّ التدليس بعينه فأكثر ما رواه لم يأخذه سماعا من النبي ولقد اعترف العلماء أنفسهم بأنّه أتى من الرواية عن الرسول ما لم يأت بمثله من صحبه من أصحابه والسابقين الأوّلين فاتهموه وأنكروا عليه وقالوا: كيف سمعت هذا وحدك؟ ومن سمعه منك؟ وكانت عائشة أشدّهم إنكارا عليه.

ويتأكّد هذا بما أشار إليه ابن قتيبة من أن قول أبي هريرة: «قال رسول الله... كذا إنّما سمعه من الثّقة عنده فحكاه»[1] والأمر لا يتعلّق بأبي هريرة فحسب بل كذلك كان يفعل ابن عبّاس وغيره من ا لصحابة في رأي ابن قتيبة الّذي ينفي أن يكون في ذلك كذب بيد أنّ هذا لا يخرج عن منطق التبرير الموجود عند الذهبي فهو يعتذر عن تدليس الصحابي مقرّا بأنّ «تدليس الصحابة كثير ولا عيب فيه»[2].

إنّ النصوص الطويلة التي أوردناها تشي بحجم المسكوت عنه الذي لا يكاد يظهر إلا نادرا على غرار ما ألمع إليه الذهبي من «أنّنا لو فتحنا باب الجرح والتعديل على أنفسنا لدخل فيه عدّة من الصحابة والتابعين والأئمّة، فبعضهم كفّر بعضا بتأويل ما والله يرضى عن الكل ويغفر لهم فما هم بمعصومين»[3].

وإذن فالعدالة غير العصمة والصحابة بشر يجوز عليهم النسيان والخطأ مثل غيرهم من الناس من ذلك أن القرآن عاتبهم عتابا شديدا على ظنّهم وحسبانهم أنّهم يدخلون الجنّة دون مقاساة واحتمال الشدائد في سبيل الله[4]. إلاّ أنّ الضمير الإسلامي أسبغ عليهم قداسة رفعتهم عن مصاف البشر بعد أن طوي ملفهم خدمة لمصلحة فريق من المسلمين.

إنّ تأسيس عدالة الصحابة كانت بالأساس عملا دفاعيا لمواجهة المواقف الطاعنة في الصحابة، خصوصهم أو عمومهم. والطعن فيهم يبطل المفهوم الذي يحاول أهل

---

(1) ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، ص40.
(2) الذهبي، سير أعلام النبلاء، بيروت، 1986، 2/ 438.
(3) محمود أبورية، أضواء على السنّة المحمدية، ص342.
(4) سورة آل عمران، الآية: 142 ﴿ٱلَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَآ إِنَّنَآ ءَامَنَّا فَٱغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ﴾.

السنّة أن ينتسبوا إليه وهو الجماعة. فمفهوم الجماعة الذي ألحق بتسمية أهل السنّة من أكثر المفاهيم المتنازع عليها بين المذاهب والفرق الإسلاميّة. وأجلى ما يمثّله «حديث افتراق الأمة» الذي يبدو أنّه انتشر في أعقاب الفتنة الأولى أو الكبرى. وكان المسلمون يرَوْن ضمن جماعات أهل الكتاب من حولهم سيطرة ظاهرة الانقسام عليهم في الدين والسياسة. فورد الحديث ليتنبّأ أن مآل المسلمين سيكون على شاكلة أهل الكتاب. يقول الخبر: افترقت اليهود على سبعين فرقة وافترقت النصارى على إحدى وسبعين وستفترق أمتي على اثنتين وسبعين أو بعض وسبعين[1]. وكثرت روايات الحديث من جرّاء توظيف عدّة أحزاب وفرق له خلال القرن الثاني الهجري لتأييد وجهة نظرها في الصراع الديني والسياسي. فكانت الإضافة الأولى إليه: كلها في النار إلا واحدة. وهنا على هذه الواحدة جرى الصراع في خواتيم الحديث المضافة والمتناقضة. فإن كانت الواحدة الناجية هي طبعا الجماعة فما الذي يقصد بالجماعة؟

لقد فسّر الحديث بإسناده الشامي أن الجماعة هم أهل الشام أما من اتّجه إلى صفّ الاعتزال وعدم الوقوف مع السلطة أو مناوئيها من أهل الحجاز والبصرة فإنّهم ارتأوا تأويل الواحدة أو الجماعة في خاتمة الخبر بأنّها ما كان عليه الرسول وأصحابه. في حين ذكر بعض العلماء بالكوفة مثل سفيان الثوري أنّ الجماعة هي السواد الأعظم من المسلمين. وبذلك رجعوا إلى المعنى العام الذي منحه تاركو ابن الزبير للشورى[2].

إنّ حساسيّة مسألة عدالة الصحابة جعلها موضع اهتمام علماء الدين[3] فتأسيس مفهوم الصحبة وحجية الصحابة ومفهوم الجماعة لا يمكن أن يبنى إلا على تعديل الصحابة حتى يتّسع أفق النص القرآني بالممارسة الإسلاميّة التاريخية وبأعمال الصحابة

(1) سنن الترمذي، 5/ 25. ورواه أيضا ابن ماجة والدارمي وابن حنبل، فنسنك 1/ 93.

(2) انظر رضوان السيد، رؤية الخلافة وبنية الدولة في الإسلام، مجلّة الاجتهاد، العدد 13 السنة 4، خريف 1991.

(3) انظر مثلا على اهتمام العلماء المعاصرين بهذه المسألة نصّ فتوى أمجد الزهاوي، رئيس جمعيّة علماء العراق وهي مؤرّخة بـ30 ماي 1967 : بعد تعديل الله سبحانه وتعالى لهم ـ الصحابة ـ وثنائه عليهم وإعلان الرضا عنهم لا مجال لمقال أي انسان مؤمن إلا بالتزكية والتشريف لهم وبيان حسن اعتقاده في عمومهم وخصوصهم... وليعلم أن كلّ من يقدح في أصحابه (ع) إنّما يريد هدم صرح الإسلام ولكن الإسلام أعزّ من أن يهدم... : انظر Juynboll, Muslim traditon, p.194

الذين قدموا إجابات شتى عن قضايا المجتمعات الإسلاميّة اللاحقة.

لكن ما مدى الأخذ بالأخبار التي أرسلوها خصوصا أنّ بعضهم تعرّض للطعن والاتهام بالكذب والتدليس؟

ز ـ التّقليد لدى الأصوليّين: الخبر المرسل عند الكلوذاني أنموذجا

اخترنا أن نتوقّف عند موقف الكلوذاني من المرسل للنّظر أساسا إلى ما أدّى إليه التّقليد من مواقف لدى كثير من الأصوليين[1]. ولعل نموذج الكلوذاني لافت للانتباه لأنّه عايش فترة من التّدهور السّياسي سمته الانقسام والصّراع على السّلطة بين دول متعددة المذاهب والعقائد وكان من جرّائها ضعف روح الاستقلال في التّشريع، وهي الرّوح الّتي أملت على أبي حنيفة أن يقول في أسلافه: هم رجال ونحن رجال، وحفزت مالكا إلى القول: ليس من أحد إلاّ يؤخذ من قوله ويترك إلاّ رسول الله[2].

وإلى جانب ذلك فإنّ الكلوذاني وجد أستاذه أبا يعلى الفرّاء قد سبقه إلى تركيز مباحث أصول الفقه في إطار رؤية حنبليّة بالأساس. وعلى هذا الأساس يستهلّ مسألة المرسل بإبراز الروايتين المأثورتين عن موقف أحمد بن حنبل من المرسل: الأولى: قبول المرسل والثانية: قبول مراسيل الصحابة دون غيرهم.

ويبدو أوّل مظهر من مظاهر التقليد لدى الكلوذاني في ترجيحه الرّأي الأوّل انسياقا وراء موقف أستاذه يقول: «فروي عنه (أحمد بن حنبل) ما يدلّ على قبولها (المراسيل) وهي اختيار شيخنا»[3]. وجرّه هذا التقليد في مستوى أوّل إلى بذل كلّ ما أوتي من قدرة في نصرة ذلك المذهب، وكانت الوسيلة الأولى لذلك أسلوب المجادلة إذ يقدّم مجموعة من الافتراضات يحاول دحضها بردّ واحد تارة أو بردّين تارة أخرى.

أمّا المبدأ الثاني الذي اعتمده فهو قياس قبول المراسيل على قبول مراسيل

---

(1) يذكر محقّق الرسالة قول البيهقي في كتاب المدخل : :حديث ابن المنكدر قد رواه بعض الناس عن ابن المنكدر عن جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم موصولا إلاّ أنّه ضعيف وخطأ والمحفوظ أنّه مرسل: انظر الرسالة، ص468.

(2) محمد الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، صص 218 ـ 219.

(3) توقف أبو يعلى عند موقف قبول أحمد للمراسيل واعتبر أنّه يتأسس على رواية الأثرم عن الإمام أنّه قال: إذا قال رجل من التابعين: حدّثني رجل من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ولم يسمعه فالحديث صحيح. انظر العدّة في أصول الفقه، ص784، نقلا عن هامش تحقيق التمهيد في أصول الفقه 3/ 131.

الصحابة التي يؤسس الإجماع مشروعيتها في رأي الكلوذاني. غير أنّ الأثر الذي يؤصل به هذا الرّأي لا يتناسب والسياق إذ يستدلّ بما روي عن البراء بن عازب أنّه قال: ليس كلّ ما حدّثناكم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم سمعناه منه غير أنّا لا نكذب»[1].

ومن نتائج التقليد في بحث الكلوذاني مسألة الإرسال التجاؤه إلى الاحتجاج بأحاديث ضعيفة أو متناقضة. فنجده يتخلّص من المأزق الأول وهو تأسيسه المرسل على أخبار آحاد لا يثبت بها هذا الأصل في نظر مجادله عن طريق القول إنّه يثبت بها التواتر المعنوي وفضلا عن ذلك فإنّه يجوّز قبول أخبار الآحاد فيما يتوصّل به إلى العمل دون العلم. أمّا المأزق الثاني المتمثّل في ثبوت عدالة الصحابة بخلاف من بعدهم تأسيسا على الآية «رضي الله عنهم ورضوا عنه»[2] وعلى الحديث «أصحابي كالنجوم بأيّهم اقتديتهم اهتديتم»[3]. فإنّه دفع الكلوذاني إلى حلّ متأثّر بالأصوليين الحنفيين إذ يعتبر أنّه ليس من شرط الراوي القطع على عدالته بل ثبوت عدالته في الظاهر. غير أنّ هذا الموقف لا يخلو من تقليد ذلك أنّه نتاج ترجيح لإحدى الروايتين عن الإمام أحمد، فهو ينصّ على أنّ جهل صفة الراوي لا تمنع في مذهبه إذا عرف إسلامه «وعلى هذه الرواية تقبل شهادته وإن لم يبحث عن عدالته لأنّ الظاهر من المسلم العدالة وانتفاء ما يوجب الفسق والأوّل هو المعتمد عليه»[4]. وحتى يؤمّن الفقيه الحنبلي لموقفه المشروعيّة التي لا تقبل الطعن التجأ إلى حديثين متناقضين أقرّا أن النبيّ زكّى من خلالهما التابعين. والحديث الأوّل هو «خير القرون قرني الذي بعثت فيهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم».

أمّا الحديث الثاني فهو: «أمّتي كالمطر لا يدرى أوّله خير أم آخره».

---

(1) الكلوذاني، التمهيد 3/ 134.

(2) سورة المائدة، الآية: 119.

(3) أخرجه ابن عبد البر من حديث جابر وقال بعدما ساق الإسناد: إسناد لا تقوم به حجّة لأنّ الحارث بن غصب مجهول. وأخرجه ابن حزم بهذا الإسناد أيضا ذاكرا أنّ هذه رواية ساقطة من طريق ضعيف إسنادها. وله طرق أخرى ذكرها العلائي في كتابه «إجمال الإصابة في أقوال الصحابة» وقال بعدما ساق الحديث: لم يثبت في الكتب الستّة ولا في المسانيد الكبار، انظر جامع بيان العلم وفضله 2/ 111 والإحكام في أصول الأحكام 5/ 810.

(4) الكلوذاني، التمهيد، 3/ 140.

ولعلّ الكلوذاني كان مدركا أنّ تناقض الحديثين يمكن أن يحتدّ إذا ألحق بالحديث الأوّل عبارة «ثمّ يفشو الكذب» لذا آثر إسقاطها، ولا يمكن أن نعزو هذا الإسقاط إلى جهل أو سهو أو نسيان لأنّه أورد احتجاج مجادله[1] بأنّ النبيّ أثنى على القرون الثلاثة وإثر ذلك قال «ثم يفشو الكذب» وأجاب إنه محمول على خيرهم في الاتباع والزهد في الدنيا وقلّة الرياء بدليل أنّ العدل في زماننا في قبول شهادته وخبره المسند مثل زمان التابعين فلا فرق بينهما في الإرسال أيضاً[2].

إنّ تسوية الكلوذاني بين إرسال العدل في عصره وإرسال العدل في زمان التابعين قياساً على مسندهما وانسجاما مع المبدأ الذي صرّح به «لا فرق بين المراسيل في سائر الأعصار». لا يتساوق مع اعتباره عصر التدوين سلطة مرجعيّة إذ انجرّ عن ذلك رفضه توثيق أي خبر مرسل إن لم يكن ضمن مدوّنة الأحاديث المضبوطة والمغلقة. وهو يسوق في هذا الإطار نصّا أخذه بحذافيره عن كتاب أبي الحسين البصري «المعتمد في أصول الفقه» إلاّ أنّه يسكت عن التنصيص على ذلك.

وفضلاً عن ذلك فإنّ الثقة المفرطة في الراوي وتقييمه حسب ظاهر عدالته فحسب يتناقض مع ما سبق أن ذكره من أنّ زمانه قد كثرت فيه الخيانات من المسلمين.

وهكذا جرّ التقليد الكلوذاني إلى عدّة تناقضات وإلى اعتماد التّأويل والجدال ذودا عن مذهبه.

والخلاصة أنّ البحث في إشكالية المرسل تنبئ إلى أي حدّ كان الفكر الإسلامي تتداخل فيه التيّارات وتتنازع الآراء والمناهج لتحقيق أهداف خفيّة حينا وصريحة حينا آخر. فقد وقع الابتعاد عن النصّ الديني ابتعادا جوهريا لتحلّ محلّه نصوص أئمّة المذاهب الكبرى واجتهاداتهم، وأصبح التأويل والنسخ والمناظرة والجدل وسائل من بين أخرى لإنطاق النصّ الديني التّأسيسي بما يراد له أن ينطق به، لذا أصبح الوفاء للمذهب أقوى من الوفاء لأيّ شيء آخر على غرار ما يقول الكرخي: «كل حديث يخالف ما عليه أصحابنا فهو مؤوّل أو منسوخ»[3].

---

(1) بيّن الكلوذاني هويّة هذا المجادل وهو عيسى بن أبان إذ قال: تقبل مراسيل الصحابة والتابعين وتابعي التابعين ولا تقبل مراسيل من بعدهم إلاّ أن يكون إماما متبعا. انظر التمهيد للكلوذاني، 3/ 144.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(3) راجع محمد الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، ص220.

وإلى جانب ذلك فعرض مواقف بعض الأصوليين من حجية المرسل تثير في نظرنا إشكاليّات مختلفة من ذلك أن الأصوليين قد يشرّعون مواقفهم من خلال آراء فقهيّة تخالف الحقيقة التاريخية فقول الطبري: إنّ المرسل لم ينكره أحد إلى رأس المائتين ينفيه ما رواه مسلم في مقدمة صحيحة عن ابن عباس أنّه لم يقبل مرسل بعض التابعين مع كون ذلك التابعي ثقة محتجّا به في الصحيحين، وينفيه أيضا ما نقله مسلم عن ابن سيرين أنّه قال: «كانوا لا يسألون عن الإسناد فلمّا وقعت الفتنة قيل سمّوا لنا رجالكم فينظر إلى أهل السنّة فيؤخذ عنهم وإلى أهل البدع فلا يؤخذ عنهم»[1]. إن هذا النصّ يؤكّد أنّ إشكالية الإرسال احتدّت إثر تصدّع المجموعة الإسلامية إلى فرق. وأنّ رفض خبر المرسل أو تقنينه من الوسائل التي أراد بها الفكر السنّي التصدّي للفكر المعارض له.

لقد اعتبر تعديل الراوي أو الصحابي مستند قبول المرسل عند بعض الأصوليين. وكان موقف الجويني في هذا السياق جليّا كلّ الجلاء إذ اعتبر أنّ المعتمد في الأخبار ظهور الثقة في الظنّ الغالب «فإن انخرمت اقتضى انخرامها التوقّف في القبول»[2].

والثقة التي تؤسّس مفهوم العدالة تستند في نظر الجويني إلى الإجماع الذي ثبت نقله من طريق المعنى استفاضة وتواترا. غير أنّ الغزالي يختار موقفا أكثر تروّيا فهو يعدّ قبول بعض التابعين للمراسيل مسألة في محلّ الاجتهاد ولا يثبت فيها إجماع أصلاً. وقد استدلّ بأنّ «الجملة لم يقبلوا المراسيل ولذلك باحثوا ابن عبّاس وابن عمر وأبا هريرة مع جلالة قدرهم لا لشكّ في عدالتهم ولكن للكشف عن الرّاوي.

إن ما يبرّر موقف الغزالي ما حفّ بالحديث من ظواهر لا تسمح بالثقة التامّة فيه من ذلك أنّ بعض المحدّثين قد يروون عن غير الصحابي من الأعراب الذين لا صحبة لهم، ونقل أن بعض المحدّثين جهر بأنّه نقل حديثا عن رجل على باب عبد الملك. وقال عروة بن الزبير فيما أرسله عن بسرة: حدّثني به بعض الحرس[3].

لقد ميّز الأصوليون بين مراسيل الصحابة ومراسيل غيرهم فأقروا حجيّة النوع الأول عموما واختلفوا في حجية الصّنف الثاني لكنّ التاريخ والقليل من النصوص التي

---

(1) انظر الشوكاني، إرشاد الفحول، ص65.

(2) الجويني، البرهان، 1/ 637.

(3) الغزالي، المستصفى، 1/ 171.

وصلتنا تشي بأن الإجماع على تعديل الصحابة ـ وهو مستند قبول مراسيلهم ـ ليس مطلقاً.

ولا ريب أنّ قبول المراسيل يكشف عن طبيعة المشروع السنّي الهادف إلى تشكيل الذاكرة على أساس الحفظ وسلطة النصّ حتى يحصر دور العقل والاجتهاد ويرسخ الانصياع لسلطة السّلف والتقليد ويقرّ أن الخروج عنها ضرب من ضروب الابتداع والكفر.

خلاصة: الخبر في ضوء النقد التاريخي:

عندما يمسك المسلم المعاصر العادي مدوّنة الحديث التي أطلق عليها «صحيح البخاري» وعندما يقسم في كلامه العادي «بالبخاري» يدور في خلده أن ذلك الكتاب أصدق الكتب بعد كتاب الله وأنّه يضمّ بين دفّتيه أحاديث النبيّ التي لا يرقى إليها اختلاف أو شكّ. وهذا الذي يحياه المسلم في عصرنا يعود إلى عوامل مختلفة من أهمّها أنّه منذ الشافعي وقع فرض السنّة باعتبارها مجموعة الأحاديث النبويّة الصحيحة وبصفتها المصدر الثاني للأحكام الشرعيّة بعد القرآن. وعلى هذا الأساس انحصر المجال الزمني لقبول الأخبار الصحيحة وحدّد بحياة النبي والفترة التي تلي وفاته بزمن يسير وما يرد بعد ذلك يعتبر كذباً[1].

كما اتخذ مفهوم مجموعات الحديث المشكلة تبعا لمنهج معيّن هو منهج الجرح والتعديل أهمية حاسمة بلغت أقصاها بظهور المدوّنات المدعوّة بالصحاح لكن هل هناك إجماع على هذه الصحاح؟ نلاحظ أنّ هذه المدوّنات ولّدت خلافات ومناقشات لم تتجاوز إلى الآن بين المذاهب السنية والشيعية والخارجية. فأهل السنّة يعترفون بصحيحي البخاري (ت 256هـ) ومسلم (ت 261هـ)، والشيعة الاثنا عشرية تقرّ بصحّة أحاديث الكافي للكليني (ت 328هـ) وقد أكمل وأضيف إليه مجموعتا ابن بابويه (ت 381هـ) والطوسي (ت 460هـ) وأمّا الخوارج فيعتمدون على الجامع الصّحيح للربيع بن حبيب (ت نهاية القرن الأول الهجري).

إنّ انشطار مدوّنة الحديث يبرز المنشأ التاريخي لهذا التراث الذي يعكس صراعات الواقع العنيفة بين أهل السنّة وأهل البيت والخوارج. ويمكن أن نستشفّ

(1) انظر أبو الحسين البصري، المعتمد في أصول الفقه، 1/577.

تلبّس هذه المدوّنات بالفعل الايديولوجي من خلال نماذج لا تكاد تحصر منها أن السلطة الأمويّة هي التي قرّرت تدوين الحديث فعهدت لابن شهاب الزهري (ت 124هـ) بهذه المهمّة. ولا شكّ أنّ هذا القرار يعود أساسا إلى أنّ الحديث تجاوز مجال المقدّس ليصبح سلاحاً سياسياً مذهبياً يمكن أن يشكّل خطرا على السلطة القائمة بسبب قوّة تأثيره أو قدرته «التجييشية» للمسلمين وهو ما كان ينبغي أن يوضع له حدّ. ويفسّر حاجي خليفة حركة التدوين بعوامل اجتماعية سياسية، يقول: «ولمّا انتشر الإسلام واتّسعت الأمصار وحدثت الفتن واختلاف الآراء وكثرت الفتاوى والرجوع إلى الكبراء أخذوا في تدوين الحديث والفقه والقرآن»[1].

إنّ إغلاق مدوّنة الحديث لم يكن ممكن التحقّق إلاّ باعتماد منهج أسبغت عليه القداسة هو منهج الجرح والتعديل، وهو يتلخّص في معرفة صفة من تقبل روايته ومن تردّ روايته وما يتّصل بذلك من قدح وجرح وتوثيق وتعديل[2]. إذ توجد في كلّ جيل جماعة تشهد على صحّة الأقوال المنسوبة إلى الرسول، وتلك الأقوال هي التي تؤدّي إلى إقامة ظاهر الشرع. وكلّ عضو من أعضاء الجماعة يعرف معرفة يقينيّة طبقات المحدّثين عبر الأجيال، وهؤلاء جميعا المعاصرون والسابقون هم حفّاظ الرسالة القيّمون على اتّصالها واستمرارها بالنسبة إلى ذلك الجيل. فالغرض إذن من منهجيّة التعديل هو تحديد قواعد ثابتة يتمّ بمقتضاها في كلّ جيل ضمّ حافظ جديد أو حفّاظ جدد، فهي في الواقع أداة للانتقاء والإقصاء: انتقاء فرد معيّن يضمّ إلى الجماعة المعتبرة وإقصاء المنتسب إليها دون حقّ، وهذا الغرض جليّ في كلام أبي بكر البيهقي (ت 458هـ): «فمن جاء اليوم بحديث لا يوجد عند جميعهم لم يقبل منه ومن جاء بحديث معروف عندهم فالذي يرويه لا ينفرد بروايته والحجّة قائمة بحديثه برواية غيره. والقصد من روايته والسماع منه أن يصير الحديث مسلسلاً بحدَّثنا وأخبرنا وتبقى هذه الكرامة التي خصّت بها هذه الأمّة شرفاً لنبيّنا»[3].

---

(1) حاجي خليفة، كشف الظنون، ص33. ذكره فتحي التريكي: «العقل والنقد في فلسفة التاريخ عند العرب»، مجلّة الفكر العربي المعاصر، العددان 88 ـ 89 ماي/ جوان 1991، ص31.

(2) راجع ابن الصلاح، علوم الحديث، ص104.

(3) المصدر نفسه، ص121 وانظر أيضا عبد الله العروي، مفهوم التاريخ، ط1، الدار البيضاء، 1992، 1/ 208 ـ 209.

ومثلما أغلق ملفّ الحديث أغلق ملفّ الجرح والتعديل فلم يعد في الإمكان تغيير قواعد هذا المنهج سواء في اتّجاه التساهل أو التشدّد لذا يرفض الخطيب البغدادي التساهل قائلاً: «لقد استفرغت طائفة من أهل زماننا وسعها في كتب الأحاديث من غير أن يسلكوا مسلك المتقدّمين، يكتبون عن الفاسق في فعله والمذموم في مذهبه وعن المبتدع في دينه المقطوع على فساد اعتقاده، ويرون ذلك جائزا والعمل بروايته واجبا إذا كان السماع ثابتاً والإسناد متقدّماً عالياً فجرّ هذا الفعل منهم الوقيعة في سلف العلماء»[1]. إنّ هذا النصّ يشير إلى بعض القواعد التي تمّ الاتفاق عليها وهي:

1 ـ لا رواية عن أهل البدع.

2 ـ لا جرح في الصحابة.

3 ـ جواز ترتيب الرجال على طبقات.

4 ـ النهي عن رواية الضعفاء.

5 ـ النهي عن التحديث بكلّ ما سمع.

6 ـ التعظيم من جريرة الكذب على الرسول.

كانت هذه القواعد حاجزا أمام التمادي في التعديل والتجريح لأنّ النتيجة الحتمية لهذا العمل إخراج سمعة أكثر الأئمّة عن السّلامة. ويبرز التّأمّل فيها نزوعها إلى تسطير شروط من ينتمي ومن لا ينتمي إلى جماعة الحفاظ حتى يقع ضمان استمرار الجماعة وحمايتها من التفتت والانهيار. وهذا الهدف هو الذي دفع بعض الأصوليين ممّن كان لهم نوع من الحسّ النقدي التاريخي مثل فخر الدين الرازي إلى اعتبار أنّه من باب المعلوم بالضرورة ألاّ تكون ألفاظ الحديث النبوي ألفاظ الرسول عينها فهي رويت بعد قولها بعقدين أو ثلاثة. وهو يذهب إلى أنّ الرواة المصدقين غير معصومين ويشير إلى الطعن بين الصحابة مستنتجاً أنّ البخاري ما كان عالماً بالغيوب بل اجتهد وأحاط بمقدار طاقته وينتهي إلى أنّ غاية ما في الباب المتعلّق بالصحابة هو حسن الظنّ بهم وبالأئمّة[2]. على هذا الأساس أصبحت نقاط الارتكاز لدى السنيين والشيعة كالتالي:

---

(1) البغدادي، الكفاية، ص17.

(2) راجع عزيز العظمة، النص والأسطورة والتاريخ، ص261.

الله

↓

1 ـ محمد ⟵ الصحابة ⟵ التابعون ⟵ رؤساء المدارس ⟵ الجامعون الأمناء (الخط السني)

2 ـ محمد ⟵ الأئمّة ⟵ الجامعون ⟵ مراجع التقليد ⟵ أو الاستاذية العقائدية (الخط الشيعي)[1]

لكن إلى ماذا أدّى انغلاق مدوّنة الحديث وانسداد آفاق نقد الأخبار؟

أدّى ذلك أولا إلى تضخّم النزعة النصية والتفسير الظاهري والحرفي للنصوص وهو ما نشأت عنه تيّارات لا تقرّ بغير النصّ ـ مثل الظاهرية ـ مرجعاً ومنطلقاً وغاية. كما ساهم ذلك في تثبيت الحقيقة المطلقة وآحادية المعنى في هذه النصوص دون غيرها وهو ما رسّخه علماء أصول الفقه. وأدّى أيضاً إلى إشهار سلاح التكفير في وجه كلّ من تسوّل له نفسه الخروج عن الخط الرسمي الذي ادّعي الإجماع عليه رغم أنّ الإجماع لم يتمّ على أسس تاريخية وموضوعيّة إلا في القليل من الحالات، وقد أكّد ذلك الأمر ابن خلدون منذ قرون[2].

كما نتج عن وضع الانغلاق ترسيخ ما كان الشافعي بدأ به وهو اعتبار الخبر أصلا قائما بذاته فجهة العلم الخبر وهو مقدّم على ما سواه من مصادر المعرفة في نظره.

والملاحظ أنّ الخبر مصطلح أكثر عموما من مصطلح السنّة، إذ أنّه يتضمّن القرآن وأخبار النبي (السنّة) وأخبار الصحابة (الآثار) والأخبار الدنيويّة (تاريخ، أدب. . .) وهذا يعني أن التمييز بين أخبار شرعيّة وأخبار دنيويّة لم يكن ثابتا بل إنّ المزج بين المجالين كان الطابع السائد على العلم ذلك أنّ العلم في التصور العربي الإسلامي القديم كان مجالا تتداخل فيه وتتجمّع كلّ الحقول المعرفيّة دون فاصل يفصل بين هذه المعارف بصفة عامّة.

إنّ اعتبار الخبر طريقا للعلم يعني أنّه يمتلك سلطة معرفيّة وأنّ السمع يحظى

---

(1) محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، بيروت، 1987، ص32.

(2) عزيز العظمة، المرجع المذكور، ص260.

بالامتياز باعتباره طريقا في المعرفة والأذن أداة فيه، يصبح السّمع دليلا على صحّة ما ليس يصحّ أحيانا إلا عن طريق السمع والإخبار عنه.

إنّ إثبات سلطة الخبر يعني تصديق ما سيكون النبي مخبرا عنه لكن كيف يثبت الأصوليّون حجيّة الخبر ومنه الآحاد تخصيصاً؟ ركّز الأصوليون منذ الشافعي على الصّلة بين الخبر والشهادة باعتبار أنّ كلاّ منهما يؤدّي وظيفة واحدة هي الإبلاغ والإخبار غير أنّ الخبر النبوي هو أرقى أصناف الشهادة وأهمّها لدى الأصوليين.

إنّ الشهادة أساس من أسس الشريعة لأنّ كلام الله يبلغ بواسطة الرسول والرسول هو الشاهد الأول على صحّة القرآن والصحابة شهود على ما قاله الرسول أو فعله أو أقرّه. لقد اضطر الفكر الإسلامي إلى الاعتماد على الشهادة لأنّها مذكورة في القرآن ولأنّه يرفض مبدئيا الشهادة غير المبيّنة أو الخوارق ولا يقبل إلاّ معجزة واحدة هي القرآن.

لقد أسبغت القداسة على الشهادة لأنّه لم يكن يتصوّر أن الشاهد ناقل الخبر لا يتحرّى الحقّ في مسائل وثيقة الصّلة بالدّين يؤدّي الكذب والتزوير فيها إلى الخسران في الدنيا والآخرة. وعلى هذا الأساس كان التركيز على المخبر لا على الخبر وعلى طريقة النّقل والرواية لا على مضمونها. ومن مظاهر هذا التّأكيد على النّقد الشكلي والخارجي للحديث اعتبار طلب الإسناد والتفتيش عنه أمرا دينيا يلزم كلّ مشتغل بالحديث الأخذ به لأنّ فيه حفظ الشريعة من الخلط والدسّ، وعدّ الإسناد خصيصة الأمّة الإسلاميّة. وانجرّ عن ذلك إضعاف دور العقل القادر وحده على تمييز الصحيح من الأخبار عن الخاطئ وانسحب ذلك إلى بقيّة العلوم ومنها التاريخ. فظنّ البعض أنّ تطبيق منهج الإسناد وطريقة نقد الرجال يكفي لإضفاء صفة العلم على مصنّفاتهم. يذكر الطبري في مقدّمة تاريخ الرسل والملوك: «العلم بما كان من أخبار الماضين وما هو كائن من أنباء الحادثين غير واصل إلى من لم يشاهدهم ولم يدرك زمانهم إلا بأخبار المخبرين ونقل الناقلين دون الاستخراج بالعقول والاستنباط بفكر النفوس»[1].

يقدّم لنا الإسناد نموذجا واضحا على منهج بشري أنتج في ظروف معلومة لمواجهة تفاقم ظاهرة الوضع في الحديث ثمّ أضفيت عليه القداسة إلى حدّ أنّ من لم

---

(1) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ط3، بيروت، 1992، 1/7.

يتقيّد بالإسناد ـ حتى في غير العلوم والتآليف الدينية ـ يعتذر عن ذلك كما يفعل ابن عبد ربّه في مقدّمة العقد الفريد: «حذفت الأسانيد لأنّها أخبار ممتعة ونوادر لا ينفعها الإسناد باتصاله ولا يضرّها ما حذف منه»[1].

هل كانت هذه الرّؤية التي عرضناها مجمعا عليها أم كانت هناك نظرة أخرى إلى الخبر؟ لعلّ ما يستوقفنا أولا موقف المعتزلة من الخبر. فقد أوردنا في مباحث سابقة نصوصا مطولة تجلي موقف النظّام من الأخبار وردت في كتابين هما «كتاب الفتيا» و«كتاب الأخبار» وكلاهما يوضح قوّة موقف النظّام الذي يتأكّد من خلال الرد الأصولي المتواتر عليه. لكن هذا الردّ كان غير مقنع لأنّه لم يكن مبنيا على الحجة والعقل بل على الاتهام والاستنقاص والتكفير. ولم تكن شخصيّة النظام ذات تأثير بسيط ذلك أنّه انبثقت في ضوء أفكاره فرقة من فرق المعتزلة سمّيت «النظاميّة» وتتلمذ عليه الجاحظ وعدّه عبقريّ زمانه الذي يجيء مرّة كلّ ألف سنة واعتبره ابن حزم أعظم رجال المعتزلة إطلاقاً.

إنّ موقف النظّام يعود إلى تكوينه بالأساس فقد درس على شيخ من أهمّ شيوخ الاعتزال هو أبو الهذيل العلاّف (ت 235هـ) الذي لم يكن منشغلاً إلا بالفلسفة والحكمة. كما انفتح على دراسة الأديان السماويّة إذ ينقل أنّه حفظ الإنجيل والتوارة إضافة إلى القرآن وأنّه كان على علم باللغة اليونانيّة والفلسفة اليونانيّة. وعلاوة على ذلك كان على دراية بعلوم الحديث والفقه والكلام يقول ابن المرتضى: «ما رأيت أحدا أعلم في الفقه والكلام منه وكان حافظا للقرآن والإنجيل والتوارة... مع كثرة حفظه للأشعار والأخبار واختلاف النّاس في الفتيا»[2].

إنّ هذه الثقافة أهّلت النظّام لتنزيل العقل منزلة الصدارة فمعرفة الله عنده واجبة بالنظر والاستدلال قبل ورود السمع[3] وحجّة الإجماع غير موثوق بها لإمكانيّة الاجتماع على الخطأ ونقد الخبر ينبغي أن يعتمد تحكيم العقل في مضمونه ومدى

---

(1) ابن عبد ربه، العقد الفريد، ط 3، بيروت، 1990، 1/ 3.
(2) ابن المرتضى، باب ذكر المعتزلة من كتاب المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل، تحقيق توما أرنلد، حيدر آباد، 1316 هـ، ص30.
(3) الشهرستاني، الملل والنحل 1/ 65.

مطابقته للمنطق. ولهذا اعتبر المعتزلة ومنهم النظّام أن الشرط الأوّل للمعرفة هو الشكّ يقول النظّام: «الشاكّ أقرب إليك من الجاحد ولم يكن يقين قط حتى صار فيه شكّ، ولم ينتقل أحد من اعتقاده إلى اعتقاد غيره حتى يكون بينهما حال شك»(1).

ينبغي أن ننظر إلى موقف النظّام باعتباره تواصلا لاتجاه سبقه داخل المدرسة الاعتزالية لم تصلنا عنه إلاّ إشارات قليلة منها ما يروى من أنّ عمرو بن عبيد (ت 144هـ) ذكر له ذات يوم حديث للرسول فقال لو سمعت الأعمش يقول هذا لكذّبته ولو سمعت رسول الله يقول هذا لرددته ولو سمعت الله يقول هذا لقلت ليس على هذا أخذت ميثاقنا»(2).

إنّ هذه الجرأة التي تحتكم إلى العقل سلطة معرفيّة ومحكّا للصادق والزّائف من الأخبار ستجد من يطبقها في الواقع على يد تلميذ للنظّام فاق أستاذه شهرة هو الجاحظ الذي دعا إلى استخدام العقل وتجويد الفكر لأنّ مع غياب الفكرة يكون غياب الحكمة وفي التفكير «مشحذة للأذهان ومنبهة لذوي الغفلة وتحليل لعقدة البلادة وسبب لاعتياد الروية وانفساح في الصدور»(3). ولهذا دعا الجاحظ إلى منهج عقلي يرتكز على الملاحظة والشكّ وراح في كتاب الحيوان يحمل على الأخبار المخالفة للعقل، فلنتوقّف عند خبر منها طريف: «قالوا وقد حوّل الله تعالى جعفر بن أبي طالب طائرا حتى سمّاه المسلمون الطيّار ولم يخرجه ذلك من أن نراه غدا في الجنّة (أي البستان) وله مثل عقل أخيه علي ومثل عقل عمّه حمزة مع المساواة بالبيان والخلق»(4) وفي موضع آخر يوضح موقفه أكثر «وجعفر بن أبي طالب ذو جناحين يطير بهما في الجنّة حيث شاء وليس جعفر من الطير»(5).

يتكرّر هذا الخبر في موضع آخر من الحيوان دليلا على أهميته مضيئا لنا خلفية هذا الخبر المخالف للعقل» ونحن نؤمن بأن جعفرا الطيار بن أبي طالب له جناحان يطير بهما في الجنان جعلا له عوضا من يديه اللتين قطعتا على لواء المسلمين في يوم

---

(1) الجاحظ، الحيوان، ط1، القاهرة، 1938، 6/ 33.
(2) الذهبي، ميزان الاعتدال، القاهرة، 1378 هـ، 3/ 78.
(3) محمد كرد علي، أمراء البيان، ط2، القاهرة، 1948، صص 390 ـ 401.
(4) الجاحظ، الحيوان، 6/ 222.
(5) المصدر نفسه، 1/ 30.

مؤتة»[1]. إذن فإن مضمون الخبر يؤدّي وظيفة التعويض النفسي للمؤمنين عن طريق التسامي بشخصية الشهيد إلى مستوى الملائكة ومستوى الأحياء على الدوام.

هذا الموقف النقدي إزاء الأخبار عبّر عنه أبو بكر بن كيسان الأصم قائلاً: «لو أن مائة خبر مجموعة ثبت أنّها كلّها صحاح إلا واحدا منها لا يعرف بعينه أين هو فإن الواجب التوقّف عن جمعها فكيف وكلّ خبر منها لا يقطع على أنّه حقّ متيقّن ولا يؤخذ فيه الكذب والنسخ والغلط»[2].

تبرز هذه النماذج أنّ العقل شغل لدى المعتزلة مركزا ابستمولوجيا على الصعيدين النظري والتطبيقي إذ تكمن سلطته النظرية في أنّه «القوّة على اكتساب العلم» كما يقول أبو الهذيل وأنّه «المعتمد في المعارف» على رأي القاضي عبد الجبار[3]. وعلى هذا الأساس قدّم المعتزلة العقل باعتباره منهلا معرفيا لا يقلّ سلطة في المجتمع الإسلامي عن النصّ الديني الموحى به، بل لقد تخطّى سلطة النقل ليصبح أداة معرفيّة تبحث في النظر والعمل، في الدين والأخلاق لذا فهو ينفرد بتقييم المعايير الأخلاقيّة إذ يستدلّ به على حسن الأفعال أو قبحها.

إن تفرد العقل بهذه المنزلة شكّل خروجا عن المألوف عند السلف إذ انتصب العقل لدى المعتزلة على رأس الأدلّة فهو أوّلها ـ حسب تصنيف القاضي عبد الجبار ـ لأنّ به يميّز بين الحسن والقبيح ولأنّ به يعرف أنّ الكتاب حجّة وكذلك السنّة والإجماع.

ومن نتائج هذه الرؤية نقد الموقف السائد الذي يعتبر الخبر المصدر الوحيد للعلم لذا نجد الجاحظ يسوّي بين الأشعار والأخبار قائلاً: «وليس بين الأشعار والأخبار فرق إذا امتنع في مجيئها وأصل مخرجها التباعد والاتفاق والتواطؤ»[4]. ونرى

(1) الجاحظ، الحيوان، 9/ 233.

مؤتة: معركة وقعت بين المسلمين والروم في السنة الثامنة من الهجرة. وقد حمل فيها جعفر اللواء بيمينه فقطعت ثم بشماله فقطعت فاحتضنها بعضديه فقتل.

(2) ابن حزم، الإحكام، 1/ 130.

(3) محمد حمود، «سلطة العقل عند المعتزلة»، مجلة الفكر العربي، عدد 33، السنة 5، 1983، صص 404 ـ 405.

(4) الجاحظ، كتاب العثمانية، ط1، بيروت 1991.

القاضي عبد الجبار يعلّق أفضليّة علي بن أبي طالب على الفعل لا على الخبر، إذ ينقل نشوان بن سعيد الحميري أن القاضي عبد الجبار يقول: «إنّ علي بن أبي طالب يستحقّ الأفضليّة من ناحية أفعاله لا من جهة الأخبار التي ترويها الشيعة لأنّه لا إجماع عليها»[1]. إذن فهناك نوع من التعارض بين الفعل والخبر فالأوّل أمر مستقرّ لا يمكن إنكاره أما الخبر فليس سوى كلام.

وتؤدّي رؤية المعتزلة كذلك إلى تقديم دليل العقل عند تعارضه مع النصّ وتأويل هذا الأخير بموجب الأوّل ولصالحه. يقول قولدزيهر: «لقد كان لهم الفضل في أن كانوا الأوائل في الإسلام الذين رفعوا العقل إلى منزلة يكون فيها مصدرا للمعرفة الدينية»[2]. وترتّب عن ذلك تجويزهم نسخ العقل للأخبار يقول النظام: «إنّ جهة العقل قد تنسخ الأخبار»[3].

لقد ساهم تمجيد المعتزلة للعقل في توجيه التيّارات الفكرية والسياسية الإسلاميّة من ذلك أن الحركة الأشعريّة لم تستطع أن تهمل العقل في منهجها الكلامي الجديد بل اشتركت مع المعتزلة في منهج عام ومبدأ مشترك هو «أنّ البرهان المؤسّس على العناصر النقلية لا يعطينا أيّ يقين»[4]. وفي هذا السياق يحمل ابن حزم على متّبعي المذاهب الفقهية الذين لا يقبلون سوى الأحاديث التي تتناسب مع مذاهبهم حتى إن كانت ضعيفة، وهذا في نظره من نتائج التقليد المذهبي يقول: «فيم غلبتم ما لم يؤمن فساده وما لا حكمة فيه من أقوال أبي حنيفة المتخاذلة وأقوال مالك المتناقضة وأقوال الشافعي المتعارضة على المضمون فيه الحكمة من كلام الله تعالى وكلام رسوله حتى صرتم لا تأخذون النصوص إلا ما وافق كلام أحد المذكورين»[5].

إنّ هذا الموقف يرفض تأسيس الأخبار على عوامل ذاتية مذهبية غير أن حركة التاريخ كانت تسير ضدّ هذا التيار خصوصا عند انتصار أهل السنّة وإقصاء المعتزلة. وأدّى ذلك إلى تواصل تغليب المقاييس الذاتية والحجج النقلية يذكر الكلوذاني

(1) الحميري، الحور العين، المرجع المذكور، ص41.
(2) قولدزيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، مصر، 1946، ص105.
(3) ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، ص43.
(4) قولدزيهر، العقيدة والشريعة، ص107.
(5) ابن حزم، الإحكام، 8/ 572.

«وكلامنا فيما صحّ من الأخبار وسكنت إليه نفس المجتهد»[1] ولنلاحظ أن الجاحظ كان من بين من رفض تأسيس الخبر على مقاييس ذاتية أو نفسية مثل الاعتقاد والظن وسكون النفس[2].

لم ييسّر انتصار أهل السنّة السياسي تواصل نموّ الرؤى المعتزلية، ففي أوائل القرن الخامس الهجري أصبحت السلطة الحاكمة تتدخّل رسميّا لفضّ المنازعات المذهبية من ذلك أنّه في سنة 408هـ أصدر الخليفة القادر كتابا ضد المعتزلة يأمرهم بترك الكلام والتدريس والمناظرة في الاعتزال والمقالات المخالفة للإسلام، وأنذرهم إن خالفوا أمره بحلول النكال والعقوبة[3]، وفي سنة 443هـ أصدر في بغداد كتابا آخر سمّي الاعتقاد القادري انجرّ عنه نهاية تطوّر علم الكلام.

كان من الممكن لو تواصل الفكر النقدي الاعتزالي أن يؤدي إلى بروز نظرية أو منهج نقديّ للأخبار يتخطى المنهجية التقليدية المعروفة بالجرح والتعديل، لكنّ سلطة علماء الدين الذين أغلقوا باب النقد والمراجعة وتفاعل السلطة السياسية معهم انجرّ عنه حلول التقليد محلّ الاجتهاد لكنّ ذلك لا يعني أنّ الموقف من الخبر سيطغى عليه التقليد في كلّ العصور التي تلت القرن الخامس الهجري. فيمكن أن نفحص ذلك في إطار علم التاريخ لنرى هل تطوّرت النظرة إلى الخبر عند أعلامه؟

لننطلق من أنّ علم التاريخ وعلم الحديث تجمع بينهما وشائج وثيقة منذ الفترة الأولى لنشأتهما فمن ناحية تغلب اتجاه أهل الحديث في الكتابة التاريخية على غيره من الاتجاهات في صدر الإسلام ومن ناحية أخرى كان من أهداف نشأة علم التاريخ العربي الحفاظ على تراث النبي أي حروبه وأقواله وأفعاله[4]. نشير كذلك إلى أنّ الزهري مؤسّس مدرسة التاريخ الإسلامي في المدينة هو الذي اضطلع بمهمّة تدوين الحديث، وينقل أيضاً أنّ الصحابة والتابعين من بعدهم كانوا يتفاوضون في حديث من مضى ويتذاكرون ما سبقهم من الأخبار وانقضى ويتطلبون الآثار والأخبار»[5].

---

(1) الكلوذاني، التمهيد، 2/ 108.

(2) انظر: Lakhdar Souami, Introduction à la théorie du Khabar chez Gahiz, p.47

(3) آدم متز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، 1/ 339.

(4) انظر علي أومليل، الخطاب التاريخي، دراسة في منهجية ابن خلدون، بيروت، (د.ت.)، ص13.

(5) أبو شامة، كتاب الروضتين، 1/ 2 ذكره فتحي التريكي، المرجع المذكور، ص30.

نلمّح كذلك إلى خاصّيّتين من الخصائص المتّصلة بالأخبار وكتابتها في المؤلّفات التّاريخيّة الأولى إذ نرى الطّبري يمتنع من إعمال العقل في رواية الأخبار، إنّه يعتمد على الرّواية ولا يتجاوزها غير مبال بمضمون الخبر إن كان موافقا للعقل أم مخالفا له يقول «فما يكن من كتابي هذا من خبر ذكرناه عن بعض الماضين ممّا يستنكره قارئه أو يستبشعه سامعه من أجل أنّه لم يعرف له وجها في الصّحّة ولا معنى في الحقيقة فليعلم أنّه لم يؤت في ذلك من قبلنا وإنّما أتي من قبل بعض ناقليه إلينا وإنّما أدّينا ذلك على نحو ما أدّي إلينا»[1]. لقد اكتفى الطّبري بدور الحافظ النّاقل فكانت نتيجة ذلك امتزاج الجانب التّاريخي بالجانب الأسطوري ومهما تكن مبرّرات هذا الامتزاج وأهدافه[2] فإنّه يحيلنا إلى الخاصّيّة الثّانية للكتابة الخبريّة هي الاستشهاد بالشّعر الّذي أضحى قاعدة في أسلوب تقديم الخبر وصياغته وهذه علامة اتّصال شكل الخبر ومادّته بالأصل الجاهلي المتمثّل في الصّورة الأدبيّة الشّفويّة لقصص الأيّام يقول روزنتال تأكيدا لذلك: «لقد ثبت الأصل الجاهلي لصورة الخبر ولا بدّ أنّ صورته الشّفويّة (أو المكتوبة) قد نقلت إلى الإسلام دون انقطاع»[3].

إذن فصورة الخبر كما ظهرت في الإسلام مرادفة أساسا لصورة الأيّام، تلك الصّورة تعبّر بوضوح عن تجلّيات جملة من العقائد المتّصلة بعلاقات الإنسان بالله وبالكون وبنفسه لكنّ النّظرة إلى الخبر وكذلك الكتابة الخبريّة لم تتواصل على هذا النّسق إذ تعاضدت عوامل شتّى على تأسيس كتابة تاريخيّة تنفصل بشكل يكاد يكون نهائيّا عن الكتابة الخبريّة وما تحمله من استمراريّة للثّقافة الجاهليّة[4] لنتوقّف عند علامة مشعّة في مسار علم التّاريخ هي مقدّمة ابن خلدون، فقد صاغ هذا المؤرّخ مشروعا يعتزم تأسيس علم يرتقي بالتّاريخ من مجرّد سرد الأخبار وضرب الأمثال إلى ممارسة علميّة قوامها الملاحظة والتّعليل والتّحقيق للكائنات والأحداث. ولا شكّ أنّ هذا المنهج يتأسّس على العقل الّذي يسعى إلى استبعاد ما تزخر به الكتابة التّاريخيّة من حوادث غير معقولة وفي المقابل يتوق إلى إضفاء المعقوليّة على الظّواهر والأحداث

---

(1) الطّبري، مقدّمة تاريخ الرّسل والملوك، 1/ 7.

(2) راجع حمّادي المسعودي، «التّاريخ والزّمن والأسطورة في مدوّنة الطّبري التّاريخيّة»، مجلّة الفكر العربي المعاصر، العددان 88 ـ 89 ماي/ جوان 1991، صص 78 ـ 89.

(3) فتحي التّريكي، المرجع المذكور، ص28.

(4) انظر تفصيلا لهذه المواقف : فتحي التّريكي، المرجع المذكور، صص 28 ـ 32.

التّاريخيّة. من أجل ذلك نجد عند صاحب المقدّمة محاولة نظريّة لتحديد قواعد عامّة تختزل الدّواعي الّتي تؤدّي إلى ظهور الأخبار الكاذبة. يقول: «ولمّا كان الكذب متطرّقا للخبر بطبيعته وله أسباب تقتضيه فمنها:

1 ـ التّشيعات للآراء والمذاهب: فإنّ النّفس إذا كانت على حال الاعتدال في قبول الخبر أعطته حقّه من التّمحيص والنّظر حتّى تتبيّن صدقه من كذبه، وإذا خامرها تشيع لرأي أو نحلة قبلت ما يوافقها من الأخبار لأوّل وهلة. وكان ذلك الميل والتّشيّع غطاء على عين بصيرتها عن الانتقاد والتّمحيص، فتقع في قبول الكذب ونقله.

2 ـ ومنها الثّقة بالنّاقلين: وتمحيص ذلك يرجع إلى التّعديل والتجريح.

3 ـ ومنها الذهول عن المقاصد: فكثير من النّاقلين لا يعرف القصد بما عاين أو سمع وينقل الخبر على ما في ظنّه وتخمينه فيقع في الكذب.

4 ـ ومنها الجهل بتطبيق الأحوال على الوقائع لأجل ما يداخلها من التّلبيس والتّصنّع فينقلها المخبر كما رآها وهي بالتّصنّع على غير الحقّ في نفسه.

5 ـ ومنها تقرّب النّاس في الأكثر لأصحاب التّجلّة والمراتب بالثّناء والمدح وتحسين الأحوال وإشاعة الذّكر بذلك فتستفيض الأخبار بها على غير حقيقة فالنّفوس مولعة بحبّ الثّناء والنّاس متطلّعون على الدّنيا وأسبابها من جاه أو ثروة وليسوا في الأكثر براغبين في الفضائل ولا متنافسين في أهلها.

6 ـ ومن الأسباب المقتضية له أيضا وهي سابقة على جميع ما تقدّم الجهل بطبائع الأحوال في العمران. فإنّ كلّ حادث من الحوادث ذاتا كان أو فعلا لا بدّ له من طبيعة تخصّه في ذاته وفيما يعرض له من أحواله فإذا كان السّامع عارفا بطبائع الحوادث والأحوال في الوجود ومقتضياتها أعانه ذلك في تمحيص الخبر على تمييز الصّدق من الكذب، وهذا أبلغ في التّمحيص من كلّ وجه يعرض»[1].

لقد أوردنا هذا النصّ على طوله لأنّه في نظرنا من أهمّ النصوص التنظيرية الخاصة بالخبر فهو محاولة متشبّعة بمفهوم العلم عند أرسطو وهو معرفة الشيء بسببه. وفضلا عن ذلك يظهر صاحب النصّ مستبقا لعصره في اتجاهه إلى تحليل وضعي

(1) ابن خلدون، المقدّمة، صص 57 ـ 58.

لظاهرة الكذب في الأخبار يقوم على تفكيك آليات هذه الظاهرة بما يتيح لنا اكتشاف الأساليب المشتركة التي استخدمتها الفرق السياسية والدينية المتصارعة لإضفاء الشرعية على أطروحاتها.

إنّ مثل هذا المنهج يوضّح سلطة الإيديولوجيا ويساعد على استحضار الماضي بشكل نقدي. ينبّهنا في هذا السياق ويليام ماكسوال إلى أنّنا في حديثنا عن الماضي نكذب مع كلّ نفس يصّاعد منّا»[1]. هكذا أدرك ابن خلدون بحسّه التاريخي النقدي حتمية إيجاد معيار صحيح يميّز بين الأخبار، يقول في هذا السياق: «وكثيراً ما يعرض للسامعين قبول الأخبار المستحيلة وينقلونها وتؤثر عنهم... وتمحيصها إنّما هو بمعرفة طبائع العمران وهو أحسن الوجوه وأوثقها في تمحيص الأخبار وتمييز صدقها من كذبها وهو سابق على التمحيص بتعديل الرواة ولا يرجع إلى تعديل الرواة حتى يعلم أن ذلك الخبر في نفسه ممكن أو ممتنع. وأمّا إذا كان مستحيلاً فلا فائدة للنظر في التعديل والتجريح. ولقد عدّ أهل النظر من المطاعن في الخبر استحالة مدلول اللفظ وتأويله بما لا يقبله العقل. وإنّما كان التعديل والتجريح هو المعتبر في صحّة الأخبار الشرعيّة لأنّ معظمها تكاليف إنشائيّة[2] أوجب الشارع العمل بها حتى حصل الظنّ بصدقها، وسبيل صحّة الظنّ الثقة بالرواة بالعدالة والضبط. وأمّا الأخبار عن الواقعات فلا بدّ في صدقها وصحّتها من اعتبار المطابقة فلذلك وجب أن ينظر في إمكان وقوعه وصار في ذلك أهمّ من التعديل ومقدّما عليه إذ فائدة الإنشاء مقتبسة منه فقط وفائدة الخبر منه ومن الخارج بالمطابقة.

وإذا كان ذلك فالقانون في تمييز الحقّ من الباطل في الإخبار بالإمكان والاستحالة أن ننظر في الإجماع البشري الذي هو العمران ونميّز ما يلحقه من الأحوال بذاته وبمقتضى طبعه وما يكون عارضا لا يعتدّ به وما لا يمكن أن يعرض له، وإذا فعلنا ذلك كان ذلك لنا قانونا في تمييز الحقّ من الباطل في الأخبار والصدق من الكذب بوجه برهاني لا مدخل للشكّ فيه ـ وحينئذ فإذا سمعنا عن شيء من الأحوال الواقعة في العمران علمنا ما نحكم بقبوله ممّا نحكم بتزييفه وكان لنا ذلك معيارا صحيحا

---

(1) المنصف بن عبد الجليل، المنهج الأنتروبولوجي، المرجع المذكور، ص39.

(2) التكاليف الإنشائيّة: نسبة إلى الإنشاء وهو ما قابل الخبر فيشمل الأمر والنهي والاستفهام ويحتمل خبر التصديق والتكذيب في حين لا يحتمل الإنشاء تصديقا ولا تكذيبا.

يتحرّى به المؤرّخون طريق الصدق والصواب فيما ينقلونه»[1].

يعرض هذا النصّ منهجين من مناهج تمحيص الأخبار يختصّ الأوّل بالأخبار غير الشرعيّة، وفي هذا المستوى وجّه ابن خلدون إلى منهج الإسناد نقدا جذريّا الهدف منه إزاحته عن مرتبة الصدارة واستبعاده من ميدان البحث التاريخي وهو بذلك يفصل فصلا منهجيا بين ميداني العلم الديني والدنيوي ويرسّخ المنزع العقلي في الكتابة التاريخيّة.

يقوم هذا المنهج على اكتشاف قوانين الاجتماع البشري «أو طبائع العمران»، فبناء المعقوليّة في التاريخ، معقوليّة الإمكان الواقعي لمضمون الخبر إنّما تتمّ بمعرفة طبائع العمران. وهذا الطريق أوثق الوجوه في نظر ابن خلدون وأسلمها لتمحيص الأخبار وهو سابق على التعديل والتجريح الذي لا يرجع إليه حتى يعلم أنّ الخبر في نفسه ممكن أو ممتنع. وبهذا الشكل ينزع ابن خلدون القداسة عن الأخبار أو النصوص المتأتية من الماضي بالرغم ممّا للماضي وسلطة السلف من تأثير قوي على النفوس. على هذا الأساس دعا ابن خلدون إلى رفض الشهادة ـ وكل خبر شهادة ـ لا اعتماداً على شهادة أخرى ولكن على العادة والقاعدة المطردة فإن وافقها وجرى على مقتضاها كان وإلاّ زيّفه واستغنى عنه. وهكذا يصبح مقياس صحّة الخبر مطابقته للعقل وقوانين الاجتماع لكن هذه المطابقة غير مطلقة فما يبدو للعقل مستحيلاً في زمن ما قد يصبح ممكنا في زمن آخر من ذلك أنّ ابن خلدون حكم في المقدمة باستحالة بعض الأخبار على غرار الانغماس في قعر البحر داخل بيت من زجاج لكن هذا الأمر أصبح ممكنا وعاديا في عصرنا.

يتأسس تمحيص الخبر في هذا المستوى على متنه ومضمونه ودور المؤرّخ هنا يتجاوز النقل التقليدي للرواية شفوية كانت أو مكتوبة أنه دور نقدي يعتمد على قواعد تمحيص هي بمثابة «المسطرة الاحترازية» ـ على حدّ عبارة عبد الله العروي ـ التي يخضع لها المؤرّخ عند تسجيل المرويات متجاوزا بعمله هذا عهد الاتصال الشفوي إلى عهد الكتابة[2]. لكن قواعد التمحيص تشمل كذلك شخصيّة الراوي فينظر هل عرف

---

(1) ابن خلدون، المقدمة، صص 61 ـ 62.
(2) عبد الله العروي، مفهوم التاريخ، 1/ 106.

بالصدق والأمانة والتجرّد والثبات. . . وهذا يتصل بالأخبار الشرعية التي خصّها ابن خلدون بمعيار على حدة في معرفة صحّتها «فائدة الإنشاء مقتبسة منه فقط وفائدة الخبر منه ومن الخارج بالمطابقة».

لئن وضع ابن خلدون قضيّة الخبر وضعا سليما فإنّه كان من المستحيل عليه أن يفكّر في الخروج عن المنظومة الإسلامية التي استقرّت وأغلقت إغلاقا يجعل مراجعتها ونقدها خروجا عن الإجماع يؤدّي إلى تكفير من يتجرّأ عليه. والاتباعية التي حكمت موقفه من الأخبار الشرعية تخبر عن محدودية رؤيته ـ على أهميتها ـ خصوصاً أنّه في القسم التطبيقي من كتاب العبر انخرط في أسلوب الكتابة التاريخية التقليدية فتحول المنهج الخلدوني الداعي إلى تقصّي النواميس والقواعد المتواترة إلى مرويات مسندة لا يتطرق إليها المؤرّخ بالملاحظة والتحليل والبحث الموضوعي. إن ذلك لم يكن ممكنا في عصر ابن خلدون لأنّ التفسير الموضوعي والتوضيح المتواصل لقوانين الظواهر والأحداث يحتاج إلى قاعدة من العلوم الطبيعية والانسانية لن تنشأ إلا بعد وفاة صاحب المقدمة بقرون.

وتكمن كذلك محدودية الرؤية الخلدونية في أنّها لم تقدر على تجاوز ما استقرّ منذ عصر الشافعي من اعتبار أن الأصل هو الخبر المروي فهو مصدر المعرفة والسلطة المرجعيّة التي يستلهم منها المعنى والفهم.

لقد كان من الطبيعي جداً في عصر الشافعي وأيضاً في عصر ابن خلدون أن يعتبر الخبر أوثق وسائل المعرفة لكن مكتسبات العلوم الإنسانية تدفعنا إلى إعادة النظر في تلك المسلّمة. نضرب مثلا على ذلك من علم التاريخ الحديث فإذا كان أنصار التاريخ التقليدي يقرّرون باستمرار أن لا تاريخ دون وثائق مكتوبة فإنّ ممثلي التاريخ النقدي لا يسجنون أنفسهم أبدا في نطاق الرواية. إنّها منطلقهم ولكنّهم يجتهدون للتخلّص منها والوصول إلى الشاهدة[1] والشاهدة عندهم ليست الرواية وإن كانت مضمنة فيها. الوقوف عند ظاهر الرواية يجعل من النقد مسألة حكم ورأي في حين أن اعتماد الشاهدة التي تتطلب دائما الاستنطاق يجعل من الإدراك والتفهّم هدف المؤرخ

(1) الشاهدة: ج شواهد أنواع الشواهد لا تحصى منها: المعادن، الأتربة، الورق، القبور، النقوش، الصور، الأوراق، خطب مسجلة، أفلام وثائقية، أشعار، أغان، آنية، مسكوك، نصب تذكاري. . .

الأساسي. نتج عن هذا تحويل الانتباه من المعنى الظاهر إلى الإشارة الخفيّة. يمكن لنا أن نستعمل في هذا المقام عبارة الجاحظ «دلائل الأمور أشدّ تثبيتا من شهادات الرجال ونقول إنّ المؤرّخ المعاصر، المؤرّخ الناقد يقدّم دلائل الأشياء (الشواهد) على شهادات الشهود[1].

هكذا تنوّعت مصادر المعرفة في علم التاريخ الحديث ولم يبق للخبر إلاّ منزلة عادية مع التنبيه على ضرورة خضوعه للعقل وشروط الإمكان التاريخي وهو ما كان مغيّبا من المفهوم الأصولي للخبر الذي يرى فيه ببساطة القول الذي يحتمل الصدق أو الكذب دون اعتبار الإمكان التاريخي[2]. والبحث في صدق الخبر أو كذبه يحصرنا في نوع من المبارزة الكلامية كتلك التي كانت تدور في العصور الوسطى: إمّا هكذا وإمّا فلا. إنّ منطق «النعم» أو «اللا» الذي كان يوجه المجادلات والمناظرات في الإسلام وفي المسيحيّة أيضا لم يعد منطق العلوم الإنسانيّة الراهنة إذ لم تعد المشكلة تطرح نفسها بصيغة الصحّة أو التزوير.

إنّ هذه المسألة أصبحت ثانوية أمام قضيّة أهمّ هي علاقة الإنسان بالمقدس وفعل المقدس في الجسد الاجتماعي (المجتمع). يبدو التركيز على مسألة الصحّة أو قدمها غير مجد كثيرا أمام دورنا في اكتشاف الحقائق النفسية والاجتماعية والآليات الذهنية التي لم يقع التفكير فيها. من ذلك أن منهج العلم في صدر الإسلام لم يكن يميّز بين الأسطورة والتاريخ، وهذا ما يثير مسألة تلقي التراث وتدوينه وتخصيصا الحديث النبوي. ويتمثّل مفهوم التلقّي كما حدّده هانس جوس (H.R. Jauss) في كتابه «نحو جماليات التلقي» في كون العمل الأدبي أو الفنّي لا يوجد ولا يدوم إلاّ بالمساهمة الفعالة والتدخل المستمر لمتلقيه على شتى الأصعدة. ينطبق هذا على النصوص الدينية في المجتمعات الكتابية. فالتراث في هذه المجتمعات ليس فقد عبارة عن «كلّ مكتنز بالشهادات التي خلّفها لنا أولئك الذين مسّتهم روح الوحي عبر التاريخ» وإنّما هو أيضا

---

(1) العروي، مفهوم التاريخ، I/ 88.

(2) يعتبر عزيز العظمة في مقاله النصّ والأسطورة والتاريخ أنّه لم ينظر في الشروط والنواقص المعرفيّة لهذه النظرة إلاّ عبد القاهر الجرجاني الذي انتقد ربط الخبر بمقصود المخبر وأكّد أنّ مدلولات الألفاظ في الأخبار ليست إثباتا أو نفيا بسيطا لوجود المعاني بل «الحكم بوجود المعنى أو عدمه» انظر دلائل الإعجاز، بيروت 1984، صص 344 ـ 347.

خلق جماعي يصنعه أو يشارك في صنعه كلّ أولئك الذين يستمدون منه هويتهم ويساهمون في إنتاجه وإعادة إنتاجه باستمرار[1].

إنّه لمن الصّعب تاريخيا إن لم يكن من المستحيل تقرير مطابقة ما ينقله الناقل لما سمعه أو ما رآه ذلك أنّ ما تتناقله الروايات المتعلّقة بالفترة التأسيسيّة للإسلام إنّما هي تمثل بها وليس التاريخ كما حصل بالفعل. يقرّر أميل بنفينيست (E. Benveniste) في هذا السياق أنّ الإنسان يتمثل الثقافة فيحافظ عليها أو يغيّرها بواسطة اللغة[2] ولا يخرج تفاعل المسلمين مع نصوص التراث عن هذه الرؤية إذ يعكس عمليّات الانتخاب والانتقاء ونزع النصوص من سياقها التاريخي ثم إعادة زرعها في سياق جديد وكذلك التّأويلات الحرفيّة أو الباطنيّة والمبالغات المعنويّة أو الأسطوريّة.

هذه العمليّات وغيرها ترافق كلها الشروط الواقعيّة العادية لتلقي التراث وإعادة إنتاجه. وفي هذه العمليّة وقع نمذجة حياة الرسول والصحابة فالرسول يعتبر نموذجاً أعلى ينبغي تقليده في الحياة الفردية والجماعيّة وقد أصبحت محاكاة النبي والتأسّي به حتى في أدقّ تفاصيل سلوكه اليومي الغاية التي يتنافس المسلمون من أجلها. وعبد الله بن عمر الذي التزم بهذا النوع من التقليد للنبي حتى اعتبر أشدّ الناس تدقيقا وملاحظة للأمر الأوّل، قد اجتهد في أسفاره أو ينزل دائما حيث كان ينزل النبي وأن يصلّي حيث كان يصلّي وأن ينيخ راحلته في الأماكن التي أناخ النبي فيها ناقته.

إن الاقتداء بأفعال النبي في الضمير الإسلامي هو تطبيق للسنّة وطاعة لله. أمّا الصحابة فقد فرضت النظريّة التيولوجيّة المسلّمة المتمثلة في أنّهم جيل متميّز ومتفوّق لأنّهم تلقّوا الوحي بإخلاص وأمانة وكذلك الأمر بالنسبة إلى السنّة.

إنّ الصحابة يتمتعون على شاكلة حواريي المسيح بجاذبيّة شخصيّة تجعلهم بمنأى عن كلّ ضلال وانحراف[3] وهذا ما فعلته الشيعة بالنسبة إلى أئمّتهم. وتمّ لهم ذلك عن طريق القول بمبدأ عدالة الصحابة وعصمة الأئمّة لكن العدالة في الفكر السنّي ليست في الواقع إلا بمعنى العصمة فهي نتيجة التعديل الجماعي للصحابة وإغلاق الباب أمام كلّ نقد أو تجريح يمسّهم.

---

(1) انظر محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علميّة، ص37.

(2) عبد الله العروي، مفهوم التاريخ، 1/ 100.

(3) أركون، الفكر الإسلامي قراءة علميّة، ص26.

لقد ثبّت علماء أصول الفقه هذه المسلّمة أبل قرّر بعضهم مثل ابن حزم عصمة الرواة جميعا لا الصحابة فحسب ـ ولا ريب أنّهم بذلك يكرّسون الإرادة السياسيّة التي تبدّت سنة 443هـ ويجب أن نحبّ أصحاب النبي (ص) كلّهم ونعلم أنّهم خير الخلق بعد رسول الله (ص) وأنّ خيرهم كلّهم وأفضلهم بعد رسول الله (ص) أبو بكر الصديق ثم عمر بن الخطاب ثم عثمان بن عفان ثم علي بن أبي طالب رضي الله عنهم ونشهد للعشرة بالجنّة ونترحّم على أزواج رسول الله (ص) ومن سبّ عائشة فلا حظّ له في الإسلام ولا نقول في معاوية إلا خيرا ولا ندخل في شيء شجر بينهم ونترحّم على جماعتهم. . . ثمّ قال هذا قول أهل السنّة والجماعة الذي من تمسّك به كان على الحقّ المبين. . . »[1].

إنّ غاية التوحيد العقائدي للجماعة الإسلاميّة التي سعى إليها الأصوليّون مدعومين بالسلطة السياسيّة السنيّة تبرز من خلال ما اقتطفناه من نصّ الاعتقاد القادري، فهذا الهدف لا يتحقّق إلا بتجاوز التاريخ لإعادة تشكيل الذاكرة الجماعية ومرجعياتها الدينية والقانونيّة والتاريخيّة تشكيلا يُؤَسْطر الفترة التأسيسيّة للإسلام وينزع عنها الإشكالات الحافة بملابسات جمع التراث وتدوين الحديث الذي ليس في نهاية الأمر إلا تمثّلا[2] لما استوعبه المحدّثون فيما بعد أو لما فهموه[3].

إنّ التمثّل يعني حضور ذات الراوي وثقافته فيما يتمثّله وبالفعل فإنّ الفاعلين الاجتماعيّين ـ المسلمين ـ حتى القرن الرابع الهجري على الأقل وظفوا مطالبهم وآمالهم في الكمال الإنساني والنظام السياسي المثالث والعدالة المطلقة عن طريق إسقاط كلّ هذه القيم المثاليّة على الصورة الرمزيّة لمحمد وعلى مناخ الدلالات والمعاني الخاصّة بالنصوص القرآنيّة وعلى الصحابة.

---

(1) آدم متز، الحضارة الإسلاميّة في القرن الرابع الهجري 1/ 342.

(2) التمثّل (Représentation)هو مفهوم تتقاسمه الديانات التوحيدية ويتجلّى في أبعاد ثقافيّة واجتماعيّة أربعة أولها الظاهرة القرآنيّة أو الحدث التأسيسي الافتتاحي والبعد الثاني هو الظاهرة التأويليّة أي تفاعل المسلمين مع النص القرآني عن طريق التأويل ـ 3 ـ الكتابات ـ 4 ـ القراءات. إنّ عمليّة التمثّل والخلق الجماعي للخطاب الديني هي التي أدّت إلى تحويل العمل المادي الذي قام به النبي بترميزه (خلق مناخ رمزي وشعائري جديد: رأسمال رمزي) للفضاء الاجتماعي التاريخي الخاص بمجتمع الحجاز وتحويله إلى نوع من التصوّرات الأسطوريّة للحظة خلاقة. انظر محمد أركون، الفكر الإسلامي، ص69.

(3) من أوّل من نبّه على ما يطرأ على الفهم من عمليّات تلاعب، غادامير. انظر مقالا له مترجما بعنوان «فن الخطابة وتأويل النص ونقد الايديولوجيا»، مجلّة العرب والفكر العالمي، ع3، 1988.

ويسمح مفهوماً التلقّي والتمثّل بفهم موضوعي لآليات الرواية التي يسعى الخطاب الفقهي الأصولي إلى تقنينها بشكل ينفي تاريخيّة الملابسات التي حفّت بها عمليّات التدوين والرواية. إنّ النظريّة الأصوليّة تبدو مثالية حين تسعى إلى فرض ما ينبغي أن يكون متجاهلة ما كان وغير آخذة بعين الاعتبار الشروط النفسيّة والثقافيّة والسياسية الواقعيّة التي تمّت فيها عبر الأجيال الصياغة الأسطوريّة[1] للنصوص الدينية والأحداث الدنيويّة مثل توالي الخلفاء الراشدين على السلطة ومقتل علي. إذن فالتعامل مع الحديث النبوي باعتباره تمثّلا يؤدّي إلى الانتقال من الرؤية التي تسطح وظيفة الراوي وتختزلها في مجرد النقل الأمين لما نقل عن الرسول من أقوال أو أفعال أو إقرارات، وهي رؤية تهمل تاريخية هذا الراوي أي خضوعه لسياق اجتماعي تنتظمه جملة من الأعراف والقواعد على أصعدة اللغة وطرائق الفهم وأساليب العيش وأشكال الثقافة.

على هذا الأساس يمكن تجديد النظر في مسلّمة عصمة الصحابة لأنّها تمّت في ظروف انغلاق السنّة الإسلاميّة الذي فرضه انتصار أهل السنّة والجماعة وغياب الحركات المعارضة أو احتوائها وتهميشها. وبهذا الشكل استخدم منهج الجرح والتعديل ليخرج الصحابة من دائرة نقده واعتبارهم ـ على خلاف بقيّة الرواة ـ منزّهين ومعدّلين. وقد ساهم علم أصول الفقه في التسويغ النظري للأحكام التي أقرّها الفقهاء والمحدّثون في هذا الشأن مستخدمين براعاتهم اللغويّة والمنطقيّة والبلاغيّة لكن عملهم لم يكن ليخفى أن منهج التعديل والجرح من صنع البشر واضطراب مصطلحاته دليل على ذلك كما أنّه منهج محكوم بملابسات التاريخ لذا وقع تحت وطأة الصراع المذهبي بين أهل السنّة والشيعة حتى أنّ كلّ فريق لا يقبل مرويّات الفريق الآخر ولا يثق فيها.

وهكذا فهو منهج بشري وقعت صياغته في فضاء معرفي مخصوص. ومن هنا نسبيّته ومحدوديّته، ولو كان منهجا ثابتا ومقدسا لما وقع اختلاف في الأحكام التي تطلق على الراوي الواحد من ذلك أن مقاتل بن سليمان (ت 150هـ) وهو المفسر الذي

(1) نستخدم الأسطورة بمعناها الفني المستخدم في تاريخ الأديان: الأسطورة خبر عن بداية ليست سويّة وما التاريخ إلا استمرار نوعي لها أو تدهور نوعي في سويتها. بهذا المعنى قد تكون الأسطورة خرافة وهذا هو الشأن الغالب وقد يكون لها أساس في الواقع التاريخي، وتكمن أسطوريّة الخبر عن البدء في أنّ العنصر الخبري فيه يتغلّب على تاريخيّته ويضحى بدوره فاعلا في التاريخ مشكّلا لسويّته. انظر عزيز العظمة، المرجع المذكور، ص349.

يروي أنّ الناس عيال عليه في التفسير يقولون عنه إنّه يروي عن مجاهد ولم يسمع منه شيئا، ويروي عن الضحاك بن مزاحم الهلالي والحال أن الضحّاك توفي قبله. وينقلون أنّه كان يأخذ عن اليهود علم الكتاب[1].

لقد حاول الأصوليّون سعيا إلى تأسيس حجية الأخبار على إجماع الصحابة إلى إضفاء العدالة والعصمة على الصحابة جميعهم دون تمييز لكن ذلك لا يعبّر إلاّ عن خاصية عامّة في الخطاب الفقهي والأصولي هي إهدار البعد التاريخي في مباحثهم. وذلك يتّضح بجلاء في مبحث عدالة الصحابة فقد وقع السكوت عند أغلبيّة الأصوليّين على ما طبع علاقات الصحابة أو حياتهم الخاصّة من خلافات ومنافسات وملابسات تدلّ على أنّهم مثل غيرهم من الفاعلين الاجتماعيّين.

وإذن فإنّ عدالتهم المطلقة مسألة افتراضيّة رسّخها الضمير الإسلامي الديني لأنّ التشكيك فيهم وهم شهود الوحي ونقلته يعني زعزعة أعمدة الدّين، ولهذا السبب طبعت النزعة الانتقائيّة في الفكر السنّي المباحث التي تتعرّض للصحابة فلم يعد يذكر من حياتهم إلاّ الجوانب المضيئة في حين يقع السكوت عن مواقف الفرق غير السنيّة مثل المعتزلة والشيعة والخوارج من الصحابة وتطمس كذلك المعطيات التي تنتقد بعضهم بالرغم من ورودها في مؤلفات سنيّة من ذلك تعداد ابن قتيبة أسماء بعض المنافقين من الصحابة[2]. فقد كان من بينهم المنافق والفاسق والمتخاذل والمتستّر بالإسلام خوفا أو طمعا ومن ينتظر الفرص لمناوأة الدين الجديد. كما أنّ بعضهم ممّن كان ألصق الناس بالرسول لم يلتزموا بسيرته وسنته[3] وفئة منهم ارتدّت عن الإسلام بعد صحبة النبي وطول الملازمة.

إنّ استقصاء حياة الصحابة يطلعنا على أنّهم كانوا بشرا مثل غيرهم لهم نقائص مثلما لهم خصال وأنّهم لم يشذّوا فكرا أو ممارسة عمّا تفترضه مقتضيات عصرهم المعرفيّة وما يحتّمه عليهم نظام القيم الذي ينتظم حياتهم الاجتماعية. لذلك فإنّ إسباغ

---

(1) انظر كارادي قو (Carra De Vaux)، التفسير، سلسلة كتب دائرة المعارف الإسلاميّة، تعليق أمين الخولي، ط1، بيروت 1982، صص 25 ـ 30.

(2) انظر ابن قتيبة، المعارف، تحقيق ثروت عكاشة، ط6، مصر، 1992، ص343.

(3) راجع المصدر نفسه لابن قتيبة إذ ذكر فيه نماذج عن بعض الصحابة المتخاصمين والمتهاجرين من ذلك أن سعيد بن المسيب كان مهاجرا لأبيه فلم يكلّمه حتى مات، ص350.

القداسة عليهم أمر متأخّر تأتي لتحقيق غاية إيديولوجية هي تجاوز الخلافات وتوحيد الجماعة الإسلامية في خط واحد مفروض من الفريق السني المنتصر. وهذا ما يفسّر مثلا إهمال الطبري في تفسيره لابن مسعود بالرغم من أنّه صحابي مقرّب من الرسول إذ يحشره الطبري في غالب الحالات مع مرّة الهمذاني وأبي مالك الأشعري في طائفة يهمل تحديدها مكتفيا بإطلاق عبارة «صحابة الرسول» عليهم. في حين أنّ الأمر يتعلّق بإسناد كوفي يحترز منه الطبري ممثل مدرسة مكّة[1]. فلو كان التعديل المطلق للصحابة مستقرا في عصر الطبري ما كان يتعامل مع ابن مسعود بهذا الشكل. وما كان سعد بن أبي وقاص ينتقد أمام الناس التصرف المالي لابن مسعود[2].

لقد كان التشديد على عدالة الصحابة إلى درجة العصمة وعلى عصمة الأئمة إلى درجة المطابقة مع النبوّة وسيلة من وسائل بلورة الشخصيّة الإسلامية الأساسيّة التي تحفظ وجودها سلطة سياسية تؤسّس مشروعيتها على الدين. وهذا التعاضد بين الديني والسياسي عبّر عنه الشهرستاني بقوله «هذا التضادّ بين كلّ فريق وفريق كان حاصلاً في كل زمان ولكلّ فرقة مقالها على حياها وكتب صنفوها ودولة عاونتهم وصولة طاوعتهم»[3].

يمكن أن يعبّر الخطاب الأصولي عن هذا التفاعل بين الأيديولوجي والديني من خلال أنموذج الغزالي الذي كرّس مجهودا نظريا مهما لتأسيس خطاب مواجهة لمن وضع على رأس أولويّاته هدم أركان الخلاف السنية. ومن الممكن تمثّل المسألة على الشكل التالي :

[الدولة] باعتبارها مؤسسة سلطوية

↓

[الثقافة] باعتبارها تصورا معقولا لتحقيق الوجود أو النص العام المهيمن

↓

[الكتابة] باعتبارها قولا منظما مثبتا مسموحا بإرساله في شكل خطاب

---

(1) انظر فصل «ابن مسعود» بـ د. م. إ. (ط2 بالفرنسية) لـ ج. س. فادي (J.C.Vadet) 4/ 899.

(2) المرجع نفسه، ص898.

(3) الشهرستاني، الملل والنحل 1/ 43.

كتابة دينية يطبعها الحضور الدائم للذات الإلهية. اللامفكر فيه:

↓

الإنسان

إنّ تعديل الصحابة أو عصمة الأئمّة شكل من أشكال مراقبة الوحي بالتاريخ وطريقة من طرق توسيع السلط المرجعيّة في التراث: الله

↓

الرسول

↓

الصحابة

وحتى يقع ضمان إخراج هذه البنية الهرمية عن التاريخ أي عن محاولة التعقل وقع إغلاق ملفّ الجرح والتعديل، واعتبر ما يصدر عن عناصر تلك البنية أصيلا في مقابل ما يأتي من خارجها فهو دخيل لأنّه ورد من خارج الأمّة الإسلاميّة التي لا تجتمع على ضلال لذلك فالأحاديث الموضوعة كثيرا ما يتهم بترويجها المجوس أو اليهود أو النصارى.

نخلص إذن إلى أنّ الخبر لم يعد يحتلّ في عصرنا المكانة التي استأثر بها لأنّ مصادر المعرفة تعدّدت وتعقّدت ولم يعد من الممكن الآن أن يكون النصّ مهما أوتي من بلاغة وقوّة تأثير المهيمن على حياتنا ولم يعد من المعقول في عصر العلم وما وفّره من دقّة متناهية في فهم الكائنات والطبيعة أن نقدّم النصوص التي كان يعمل بها استناداً إلى الظنّ على العقل، فاعتبار الظنّ مصدرا للمعرفة في زمن العقلانيّة لا يستقيم.

وإذا كنا لا نلوم القدامى على محدوديّة عملهم النقدي إزاء الأخبار لأنّهم كانوا محكومين بالمنظومة الفكرية التقليدية السابقة على عصر الثورة العلمية والمعرفيّة فإنّ ما ينتظرنا في هذا العصر أن نواجه هذه النصوص بما مكّنتنا العلوم الطبيعيّة والإنسانيّة من مناهج تحليل وتفكيك لفهم الحقائق النفسية والاجتماعية والتاريخية التي حكمت رؤى المسلمين وتبدّت في نصوصهم الدينية، بذلك نلغي ظاهرة الاندماج في هذه النصوص والتطابق معها ونترك بيننا وبينها بعدا معرفياً نفسياً يسمح بفهمها في السياق الذي برزت فيه وهو ما يساعد على تحقيق فهم موضوعي لتراثنا.

III

السنّة والقرآن

I ـ تخصيص السنّة عموم القرآن

1 ـ القسم النظري

تعتبر مسألة تخصيص السنّة عموم القرآن إلى جانب تخصيص القرآن عموم السنّة من أهمّ تجليات تفاعل أصول الفقه من جهة وارتباط النصوص القرآنية ونصوص الحديث النبوي بصلات شتى لعلّ أهمّها اعتمادها نفس الرصيد المعجمي وهو رصيد اللغة العربية من جهة أخرى. وفي هذا السياق نعلم أن مؤسّس علم أصول الفقه ـ الشافعي ـ كان وثيق الصلة باللغة العربيّة إذ اعتبر كلامه حجّة تصحّح عليها الأشعار[1]. وقد وضع هذا الفقيه قواعد عامّة لتفسير النص أو الخطاب القرآني تؤطرها رؤية لا تخرج عن منطق اللغة العربية كما استقرّت عليه في عصره. ويبدو أن الشافعي تأثر في كتابة «رسالته» بمنهج اللغويين والنحاة وهو ما يشي به عنوان «الرسالة» في حدّ ذاته فقد كان الشافعي يطلق على رسالته اسم الكتاب، ونعلم أن الكتاب عنوان أول أثر تأسيسي لعلم النحو هو كتاب سيبويه. والملاحظ في هذا الصدد أنّ الشافعي عاصر إلى جانب سيبويه الذي قعّد نحو اللغة العربية الخليل بن أحمد الفراهيدي مقنّن علم العروض ومرسي قواعد المعجمية.

لقد كان بحث علماء الإسلام في اختصاصاتهم المختلفة المسائل اللغوية للعربية

---

(1) راجع في هذا الشأن الأخبار التي ينقلها محقّق رسالة الشافعي، مقدمة التحقيق، ص13.

يستهدف في جانب هام منه تفسير النصّ التأسيسي وتوضيحه. وفي هذا الإطار ظهرت مسألة الخاص والعام في ألفاظ القرآن وعقد الشافعي فصولا لها في رسالته. ومن نتائج عدم استقلال النص التأسيسي عن السنّة وحاجة هذا النصّ إلى التوضيح والتفسير جعل الشافعي للسنة وظيفة بيانية تتمثل في تخصيص عموم القرآن، وعلى هذه القاعدة تتأسّس المشروعيّة الدلاليّة والأصوليّة للسنّة فهي بتخصيصها عموم الكتاب تحوّله من مستوى الدلالة الاحتمالية الظنية إلى مستوى الدلالة القطعية «ولا يقال بخاص في كتاب الله ولا سنته إلا بدلالة فيهما أو في واحد منهما ولا يقال بخاص حتى تكون الآية تحتمل أن يكون أريد بها ذلك الخاص فأمّا ما لم تكن محتملة له فلا يقال فيها بما لم تحتمل الآية»[1]. ولأنّ العام ظنّي الدلالة اعتبارا إلى أنّ العام الخالي من التخصيص نادر حتى شاع أنّه ما من عامّ إلا وقد خصّص، فإنّه يعتبر أدخل في دائرة الغموض من «النص» ومن «المحكم» أو المجمل في دلالة الكتاب: وهذا المستوى الأخير يحتاج إلى الشرح والبيان من السنّة[2]. وعلى هذا الأساس فإنّ السنّة تتقاطع مع دلالة الكتاب على صعيدين اثنين: تفصيل المحكم وتخصيص العام إذ «جماع ما أبان الله لخلقه في كتابه ممّا تعبّدهم به من وجوه فمنها ما أبانه لخلقه نصّا مثل جعل فرائضه... ومنه ما أحكم فرضه بكتابه وبيّن كيف هو على لسان نبيّه مثل عدد الصلاة والزكاة ووقتها... ومنه ما سنّ رسول الله (ص) ممّا ليس فيه نصّ حكم... ومنه ما فرض الله على خلقه الاجتهاد في طاعتهم»[3].

إنّ الشافعي لا يكتفي بالتنظير لقواعد تفسير الخطاب القرآني بل نراه يعمد إلى التمثيل عليها بأبواب على غرار «باب ما نزل عاما دلّت السنّة خاصّة على أنّه يراد به الخاص» كانت الميدان الذي طبّق فيه قواعده النظريّة[4].

وهذه الأهميّة التي حظيت بها قضيّة العموم والخصوص لدى الشافعي قد أثّرت في الأصوليين بعده فخصّصوا في كتبهم فصولاً لها أهميتها الكمية والنوعية. ولعلّ أنموذج الشيخ المفيد في «مختصر التذكرة بأصول الفقه» دالّ في حدّ ذاته إذ أنّه خصّص

---

(1) الشافعي، الرسالة، ص207.
(2) نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي، ص31.
(3) الشافعي، المصدر المذكور، صص 21 ـ 22.
(4) خصّصنا في القسم الأخير من هذا المبحث حيزا لدراسة بعض النماذج التطبيقيّة في هذا المجال.

للنسخ أربعة أسطر في حين استأثر موضوع الخاص والعام بقرابة ثلاث صفحات وهو يتّفق مع الشافعي في العمل بالحكم الشرعي الذي يفضي إليه الخاص «وإذا ورد لفظ في حكم وكان معه لفظ خاص في ذلك الحكم بعينه وجب القضاء بالخاص»[1].

ومخصّصات العموم في نظر الفقيه الإمامي ثلاثة فقط هي: العقل والقرآن والسنّة الثابتة وبهذا يخالف الشافعي مانعا جواز تخصيص العام بخبر الواحد لأنّه في نظره لا يوجب علما ولا عملا وإنما يخصه من الأخبار ما قطع العذر بصحّته عن النبي (ص) وعن أحد الأئمّة (ع)»[2].

ويتميّز موقف الشيعة الزيدية عن نظيره الإمامي بالازدواجية إذ أنّهم يرون جواز تخصيص خبر الآحاد عموم القرآن إذا كان العام في حكم عملي أما الأحكام الاعتقادية فإنّه لا يخصّها خبر الآحاد في نظرهم لأنّ عام القرآن في الاعتقاديات قطعي الدلالة وقطعي السند فلا يخصّه ما يكون ضمنيا في سنده ـ أي خبر الآحاد ـ[3].

وإذا كانت المخصّصات التي ذكرها الشيخ المفيد يغيب عنها الإجماع فإنّه حاضر لدى الشيعة الزيدية إذ أنّهم يعدّون إجماع المجتهدين في عصر ما على حكم من الأحكام يخصّص العام وهذا الإجماع لا بدّ أن يكون له في رأيهم سند من كتاب أو سنّة أو قياس وعلى هذا يعبر قطعيّا. وإلى جانب ذلك فإنّ إجماع العشرة عندهم من مخصصات العام[4].

ومن جهة أخرى توقّف المعتزلة عند قضيّة العام والخاص ضمن الرؤية البيانيّة أي في إطار القرآن والحديث. إذ يرى القاضي عبد الجبار أن الخطاب لفظ وأنّه لا بدّ لكي يصير العام عامّا والخاصّ خاصا من القصد والمواضعة وذلك يعتمد على الشكل اللغوي للكلام، وإن كان الخطاب عامّا فإنّه يدلّ بظاهره على المراد لكنّه يصحّ

---

(1) الشيخ المفيد، مختصر التذكرة، 2/ 22.

(2) المصدر نفسه، 2/ 23.

(3) يقول صاحب الفصول اللؤلؤية في أصول الزيدية: «وأئمّتنا والمعتزلة يجوّزون في العمل دون العلم للقطع بمتنه لتواتره بمدلوله لأنّه علمي فيمتنع إلا بقاطع..» ورقة 38. نقلا عن محمد أبو زهرة، الإمام زيد، حياته وعصره، ص89.

(4) المرجع نفسه، صص 363 ـ 364.

تخصيصه بالكتاب والسنّة وسائر الأدلّة السمعية كالقياس والإجماع[1]. وعلى هذا الأساس يصحّ تخصيص الأحكام عند عبد الجبار بشرط أن يكون التخصيص مقارنا ـ أي متصلاً ـ أو في حكم المتصل. فالتخصيص عنده استثناء يجب أن يتّصل بالكلام ولا بدّ أن يكون التخصيص والاستثناء ظاهرين ومن أجل ذلك هاجم القاضي المرجئة لأنّهم يرون أن الله قد يريد الخصوص ويخفي مراده[2].

لا يفرّق عبد الجبّار بين أن يكون الخطاب دليلاً بنفسه أو بغيره في أنّه يعرف به التخصيص كما تعرف به الأحكام. وأخبار الآحاد وإن لم تكن أدلّة بنفسها فإنّها ـ في رأيه ـ صارت أدلّة اختصّت بأوصاف دالة لغيرها فيصير كلّ خبر منها إذا اختصّ بالصفة التي معها يجب قبوله بمنزلة أن يقترن به دليل قاطع يوجب العمل به. . . وأخبار الآحاد بمنزلة النصوص على كلّ وجه»[3]. وعلى هذه القاعدة جوّز عبد الجبار تخصيص عموم الكتاب بأخبار الآحاد وهو مدرك أنّ هذا التخصيص يتضمّن نفي الأحكام الشرعية وإحلال أحكام أخرى محلّها. ولا يشذّ أبو الحسين البصري عن رؤية أستاذه إذ ينطلق من تعريف التخصيص بأنّه إخراج بعض ما يتناوله الخطاب عنه ليقرّ أنّ تخصيص الكتاب بالسنّة جائز قياسا على جواز أن تدلّنا السنّة على غير ذلك من الأحكام وهو لا يميّز بين القول والفعل فكلاهما سنّة يجوز تخصيص عموم الكتاب بها[4]. وهكذا يبدو من خلال موقفي القاضي عبد الجبار وتلميذه أنّ الموقف الاعتزالي تغيّر في اتجاه التطابق مع الأطروحات السنية التي أصّلها بالخصوص الشافعي، ويدعم هذا الرّأي ما نقله الغزالي من أنّ المعتزلة لا تجوّز تخصيص عموم القرآن بأخبار الآحاد لأنّ الخبر ـ في نظرهم ـ لا يقطع بأصله بخلاف القرآن[5]. ومع ذلك فإنّ قول عبد الجبار وتلميذه بإمكانية تخصيص عموم الكتاب والسنّة بالعقل يفسّره انطلاقهما من مبدأ العدل. وذلك لا يعتبر سوى تعديل أفرزه الموقف الكلامي المعتزلي.

وعندما ننظر في الموقف الظاهري نلفيه يتميّز عن الموقف الشافعي والموقف

---

(1) القاضي عبد الجبار، المغني، 17/ 87.
(2) عبد الكريم عثمان، قاضي القضاة عبد الجبار، ص85.
(3) عبد الجبار، المغني، 17/ 88 ـ 89.
(4) أبو الحسين البصري، المعتمد، 1/ 275.
(5) الغزالي، المنخول، صص 174 ـ 175.

الشيعي والموقف الاعتزالي في نقاط عدّة فمن المنطلق يفصح ابن حزم من خلال تعريفه للبيان عن رؤية مخصوصة تعدّ البيان بأنه :كون الشيء في ذاته ممكنا أن تعرف حقيقته لمن أراد علمه»[1]. ويقسّم ابن حزم البيان في القرآن إلى ثلاثة أقسام أوّلها قسم بيّن بنفسه لا يحتاج إلى مزيد بيان والثاني قسم يحتاج إلى بيان وبيانه في القرآن مثل ما جاء مجملا في موضع ومفصلا في موضع آخر وأما القسم الثالث فإنّه يحتاج إلى بيان والسنّة تقوم بهذه الوظيفة.

ولئن بدا ابن حزم في هذا التقسيم متأثّراً بالرؤية الشافعية فإنّه في جانب آخر يظهر متحرّراً منذ البداية من إشكالية اللفظ والمعنى إذ لا يتعامل مع الألفاظ تعاملاً بيانياً فيطلب المعنى من اللفظ بمفرده بالرجوع إلى أصل تداوله اللغوي وتقليب النظر فيه وحده وكأنّه جوهر فرد بل يتعامل مع ألفاظ النصّ الديني بوصفها تستقي معناها من الكلّ الذي تنتمي إليه، من المواضعة أو من السياق أو من استقرار مواضع استخدام اللفظة في النص الديني[2].

ويتأسس هذا الموقف على نظرة هذا الفقيه للغة العربيّة. فهو لا ينطلق مثل الشافعي من تفضيل هذه اللغة على غيرها ومستنده الأول على ذلك غياب حجّة نقليّة صريحة تفضّل لغة على أخرى، أضف إلى ذلك فإنّ اللغة في ذاتها لا امتياز لها لأنّ الأساس هو الشريعة نفسها في رأيه. لذا رفض ابن حزم اتخاذ العربيّة الجاهليّة معياراً لفهم دلالة الألفاظ القرآنية ومرجعا عليه الاعتماد في حلّ إشكالات النصّ الديني[3]. ويقسّم ابن حزم البيان إلى أنواع ثلاثة هي: الاستثناء والتخصيص والتوكيد يقول: «إن التخصيص أو الاستثناء نوعان من أنواع البيان لأن بيان الجملة قد يكون بتفسير كيفياتها وكمياتها دون أن يخرج من لفظها شيء يقتضيه في اللغة... وقد يكون باستثناء... وقد يكون حكما وارداً بلفظ الأمر أو بلفظ الخبر مستثنى من جملة أخرى وهذا يسمّى التخصيص»[4].

ويعتبر ابن حزم الاستثناء تخصيصا لأنّ هذا الأخير معناه أن العامّ لا يراد به ما

---

(1) ابن حزم، الإحكام، 1/ 42.
(2) الجابري، بنية العقل العربي، ص538.
(3) سالم يفوت، ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس، ص128.
(4) ابن حزم، الإحكام، 1/ 77.

يدلّ عليه اللفظ بل يراد به الخاص أو أن العامّ يراد به بعض أفراده كتخصيص الكتابيات من المشركات. وهكذا يجوز أن تكون وجوه البيان بالتخصيص بالقرآن للقرآن، وبالحديث للقرآن وبالإجماع للقرآن وقد يكون بالقرآن للحديث وبالحديث للحديث وبالإجماع المنقول للحديث. وهو لا يفرّق في الحديث بين الأمر والفعل والإقرار والإشارة فكلّها تكون بيانا للقرآن ويكون القرآن بياناً لها.

وإذن يجوّز ابن حزم تخصيص عموم القرآن بالسنّة مستنداً إلى مفهومه للسنّة «وكلامه وكلام ربّه سواء في أنّه كلّه وحي وفي أنّه كلّه لازمة طاعته فالآيات التي ذكروا والأحاديث المبينة لها مضموم كلّ ذلك بعضه إلى بعض غير مفصول منه شيء عن آخر بل هو كلّه كآية واحدة أو كلمة واحدة ولا يجوز لأحد أن يأخذ ببعض النصّ الوارد دون بعض»[1].

وفي هذه المسألة يتميّز ابن حزم عن داود الظاهري إذ نقل في إحدى الروايتين عنه منع تخصيص عموم الكتاب بالسنّة المتواترة. غير أنّه يشترك معه في المنهج الظاهري الخالص الذي يعتمد على ظواهر الألفاظ وعلى أنّ الألفاظ التي تدلّ على العموم تكون على عمومها حتى يقوم دليل على إرادة النصوص لأنّ العموم هو الظاهر والمستند دائما الأخذ بالظاهر في رأي ابن حزم لذا يقول: «الواجب حمل كلّ لفظ على عمومه وكل ما يقتضيه اسمه دون توقّف ولا نظر ولكن إن جاءنا دليل يوجب أن نخرج عن عمومه بعض ما يقتضيه لفظه سرنا إليه حينئذ»[2].

أمّا أبو الوليد الباجي فإنّه ينطلق من أنّ العموم تدلّ عليه ثمانية ألفاظ مثل لفظ الجمع «المسلمون» والاسم المفرد إذا عرّف بالألف واللام فهو يعتبر أنّ هذه الألفاظ موضوعة للعموم فإذا وردت وجب حملها على عمومها إلاّ ما خصّه الدليل. والمستند النظري الذي يعتمده الباجي هنا هو سلطة اتباع المذهب المالكي وعلى رأسه مالك بن أنس.

وهو يعي أنّ هذا الموقف غير متّفق عليه لذا يسوق الرّأي المخالف الذي ينفي أن تكون للعموم صيغة تقتضيه بمجرّدها ويرى أنّه إذا وردت هذه الألفاظ لم يجز

(1) ابن حزم، الإحكام، 3/ 363.
(2) المصدر نفسه، 3/ 353.

حملها على العموم ولا غيره إلا بقرينة تدلّ على المراد بها. وعلى هذا فالإشكال المطروح هو: هل نحمل الآيات والأخبار على عمومها لمجرّدها أم بقرائن تقترن بها؟ ويؤكّد الباجي موقفه بإجماع الصحابة وأهل اللغة على القول بالعموم والاستدلال به دون الرجوع إلا إلى ظاهره[1]. وإذا تعارض لفظان خاصّ وعامّ يرى الباجي أن يبنى العامّ على الخاصّ سواء كان العامّ متقدّما على الخاصّ أو متأخّراً عليه أو كان العامّ متّفقاً عليه والخاصّ مختلفاً فيه: والدليل ـ في رأيه ـ أن الخاص أقوى من العام لأنّ الخاص يتناول الحكم بخصوصه على وجه لا احتمال فيه والعام يتناوله على وجه محتمل فكان الخاصّ أولى[2].

وفي الباب الخاصّ بأحكام ما يقع به التخصيص اعتبر أنّ التخصيص يقع بأدلّة العقل وبأدلّة النقل وتمثّلت خطّة مبحثه «تخصيص عموم القرآن بالسنّة» في المراحل التالية:

أولاً: تشريع جواز تخصيص عموم القرآن بالسنّة عن طريق سلطة شيوخ المذهبين المالكي والشافعي.

ثانياً: الإلماع إلى عدم تجويز المتكلّمين ذلك التخصيص.

ثالثاً: عرض حججه المؤصّلة لموقفه وهي أساسا إجماع المسلمين.

رابعاً: عرض حجج الخصم والردّ عليها.

وينتهي إلى أن التخصيص بيان ما أريد بالقرآن فجاز بالسنّة كتأويل الظاهر[3].

ويؤكّد الجويني هذه الفكرة الأخيرة معتبراً أن التخصيص هو بيان المراد باللفظ تأويلاً، لكنّ هذا التّأويل لا يستند إلى ظاهر اللفظ فحسب كما هو الشأن مع ابن حزم بل يعتمد على القرائن، إذ ينطلق الجويني من أنّ الألفاظ الموضوعة للعموم تنقسم إلى مطلق ومقيّد فالمطلق ما خلا من قرينة تنافي مقتضى العموم[4]. أمّا المقيّد فهو الصيغ المقيّدة بالقرائن حالية كانت أو لفظية. وفي هذا المجال يتنزّل الاستثناء والتخصيص باعتبارهما قرينتين غير حاليتين.

---

(1) انظر الباجي، إحكام الفصول، ص235.
(2) المصدر نفسه، صص 255 ـ 256.
(3) المصدر نفسه، ص264.
(4) الجويني، البرهان، 1/ 356.

ووظيفة التخصيص بيانية إذ هو «تبيين المراد باللفظ الموضوع ظاهره للعموم» وقد يتبيّن التخصيص بقرائن الأحوال، ولا يمتنع انفصاله عن الكلام في مقابل الاستثناء الذي يتّصل بالكلام ويعدّ جزءا منه.

وينبّه الجويني في هذا السياق إلى أنّ العموم والخصوص من خصائص الأسماء دون الأفعال والحروف وأن تأخير البيان بالتخصيص ليس مستحيل الوقوع عقلاً. «فإننا نعلم أنّ الأحكام التي اقتضتها الصيغ مطلقة ثمّ فصّلتها سنن الرسول (ص) على ممرّ الزّمان عند اعتقاب (أي تعاقب) الوقائع كثيرة»[1]. وهكذا ينسجم مع الرؤية الشافعية لأنّ التخصيص في نظره بيان منفصل عن المبين إذ هو دليل مستقلّ وليس جزءا من الكلام المتصل المشتمل على الصيغة العامة. وينتهي إلى تأكيد القاعدة المشهورة «ما من عامّ إلا وقد خصّ» معتبراً أنّ جميع الألفاظ المتعلّقة بالأحكام من الكتاب والسنّة يتطرّق إليها الخصوص[2].

والملاحظ أنّ محلّ الخلاف الأساسي بين الفقهاء والأصوليين مسألة تخصيص عموم القرآن بخبر الآحاد وقد اختار الجويني من بين المواقف المختلفة القطع بتخصيص الكتاب بخبر الآحاد مؤصّلاً موقفه بإجماع الصحابة بالرّغم من وعيه بظنية العلم الذي يفيده خبر الآحاد. يقول «فإنّ قدوتنا في وجوب العمل بالظاهر المحتمل والخبر المعرض لإمكان الزلل سنّة أصحاب رسول الله (ص)»[3].

وعلى هذه القاعدة اعتبر الغزالي أنّ من أدلة تخصيص العموم الإجماع لأنّه في نظره قاطع لا يمكن الخطأ فيه ولأنّ العام لا يتطرّق إليه الاحتمال[4] بل إنّه عدّ الإجماع أقوى من النصّ الخاصّ لأنّ هذا الأخير محتمل نسخه والإجماع لا ينسخ. وفي السياق ذاته يجوّز الكلوذاني تخصيص عموم القرآن بالسنّة مستدلاً بسلطة إمام المذهب وسلطة الإجماع يقول: «دليلنا ما احتجّ به الإمام أحمد في آية المواريث وأن السنة خصصتها وانعقد الإجماع على ذلك ويخلص الكلوذاني إلى أنّ الإجماع الذي يوجب العمل بخبر الواحد ينجرّ عنه تجويز تخصيص العموم به قياساً على التواتر. ذلك أن

---

(1) الجويني، البرهان، 1/ 405.
(2) المصدر نفسه، 1/ 411.
(3) المصدر نفسه، 1/ 426 ـ 428.
(4) الغزالي، المستصفى، 2/ 102.

الإجماع في نظره حجة تثبت بها الأحكام فهو كالكتاب والسنّة، وإذن فإنّه يجوز تخصيص العموم به[1].

وهكذا فإن تأسيس مشروعيّة تخصيص عموم القرآن بالسنّة كان آلية من آليات الدفاع في الفكر السنّي أو الاعتزالي وذلك تصدّيا لمن عارض هذا التخصيص لذا نرى القاضي عبد الجبار يتّهم من يقول إن الكتاب لا يخصّ بالسنّة بالتجاهل ويبطل حجّة هذا الموقف المتمثّلة في أن السنّة جعلت مبيّنة القرآن فلا يصحّ أن تكون مبيّنة به. وينتهي إلى أن ما أوجب كونها مبينة القرآن يوجب كونها مبيّنة بالقرآن لأنّ الطريقة واحدة في نظره[2].

وفي نفس الخط كان الطابع السجالي ماثلا بجلاء في مقاربة ابن حزم مسألة تخصيص عموم القرآن بالسنّة إذ أنّه بعد أن عرض موقف نفاة هذا التخصيص عدّد أمثلة عليه معلنا «أن على من يقول لا أخصّص القرآن بالحديث الصحيح الذي نقله الثقات أن يستحي»[3] ولم يشذّ باقي الأصوليين عن هذه الخاصيّة التي طبعت بحوثهم في هذه المسألة، فإنّها قامت بالأساس دحضا لأطروحات نفاة تخصيص خبر الآحاد للقرآن لكن ما هي هويّة أصحاب موقف النفي هذا؟

غيّب الأصوليون عموما تحديد هويّة أصحاب هذا الاتجاه بالرّغم من الردّ عليه لكنّ الإشارات المتناثرة التي جمعناها تشي أنّهم بعض الحنابلة والمعتزلة وطائفة من المتكلّمين والفقهاء وجماعة من أهل العراق. وهذه الإشارة الأخيرة تتأكّد من خلال النظر في الموقف الحنفي يقول البزدوي: «إنّ العامّ من الكتاب لا يخصّ بخبر الواحد عندنا خلافا للشافعي. ولا يزال على الكتاب بخبر الواحد عندنا. . . لأنّ المتن أصل والمعنى فرع له والمتن من الكتاب فوق المتن من السنّة لثبوته ثبوتا بلا شبهة فيه فوجب الترجيح به قبل المصير إلى المعنى»[4].

وتتمثّل أدلّة الحنفيّة في تأييد منهجهم في أنّ عام القرآن قطعي دلالة وثبوتاً وخبر الآحاد ظني ثبوتاً ولا يقوى الظنيّ على تخصيص القطعي ذلك لأنّ في التخصيص

(1) الكلوذاني، التمهيد، 2/ 117.
(2) عبد الجبار، المغني، 17/ 89.
(3) ابن حزم، الإحكام، 3/ 363.
(4) البزدوي، أصوله، 3/ 19 ـ 20.

إبطالاً لمدلول العام القطعي في بعض جزئيّاته بظني أو تغييراً لمعناه البيّن الثابت له قطعاً بمقتضى وضعه اللغوي فلا بد أن يكون المخصّص ـ في نظرهم ـ في قوّة العام من حيث القطعية حتى لا يؤدّي ذلك إلى ترجيح الظني على القطعي.

واحتجّ الأحناف أيضا بأنّ عمر بن الخطاب ردّ فاطمة بنت قيس واحتجوا أيضا بأنّه لو جاز التخصيص بخبر الآحاد لجاز النسخ به والنسخ لا يجوز به فكذلك التخصيص.

والأساس الذي يقوم عليه الخلاف بين الموقف الحنفي وبقيّة المواقف هو النظرة إلى العام والخاص فعند الحنفيّة دلالة العام قطعيّة وعند غيرهم دلالته ظنية وعلى هذا فعامّة الأصوليين لا يحكمون بالتعارض بين العام والخاص لعدم تساويهما من ناحية قوّة الدلالة فالأوّل ظنيّ الدلالة والثاني قطعيها وبالتالي لا يقوى الظني على الوقوف أمام القطعي ومعارضته فيقدّم القطعي ـ وهو الخاص ـ مطلقاً عندهم سواء أكان الخاصّ متأخّرا عن العام أم متقدّما في تاريخ تشريعه أم جهل التاريخ وسواء أكان كلاما مستقلا بنفسه قائماً بذاته مفيداً لمعناه أم كان غير مستقلّ. وأمّا الحنفيّة فقد حكموا بالتعارض بينهما ـ لما ذكرنا من أسباب ـ لذا فهم لا يجيزون تقديم الخاص على العام بإطلاق كما ذهب إلى ذلك عامّة الأصوليين.

وعلى هذا الأساس النظري كان اختلاف مفهوم التخصيص فعند أغلب الأصوليين ليس التخصيص في جوهره إلاّ بيان تفسير للعام يستوي فيه احتمالان: احتمال إرادة العموم واحتمال إرادة الخصوص حتى إذا ورد الخاص رجح احتمال الخصوص الذي كان قائما أما التخصيص عند الحنفية فهو نوعان من البيان ولكنّه يتضمّن معنى المعارضة.

1 ـ فأمّا كونه بيانا فلأنّه يقوم على دليل يبيّن إرادة الشارع الخصوص ابتداء.

2 ـ وأمّا أن فيه معنى المعارضة فلأنّ العام والخاص دليلان قطعيّان تدافعا بحكمهما في القدر الذي اختلفا فيه.

وتفرع عن طبيعة التخصيص هذه عندهم شروط في الدليل المخصص وهي كما يلي:

1 ـ أن يكون مستقلاً إذا كان كلاما، أي أن يكون جملة تامّة مفيدة لمعنى أو

حكم في ذاتها وليس جزءا من كلام سابق لا يفهم له معنى إلا بضمّ سابقه إليه كالاستثناء والشرط مثلاً.

2 ـ أن يكون مقارنا ـ أي متصلاً ـ للعام في زمن تشريعه أو تاريخ وروده لا متراخياً عنه لأنّه إذا تراخى كان ناسخاً. يقول البزدوي: «واختلفوا في خصوص العموم فقال أصحابنا لا يقع الخصوص متراخيا وقال الشافعي يجوز متّصلا ومتراخيا. . .»[1].

3 ـ أن يكون مساوياً للعام من جهة القطعية والظنية أو قوة الدلالة.

وعلى هذا فالتخصيص عند الحنفية هو قصر العام المطلق على بعض أفراده بدليل مستقلّ مقارن مساو له من ناحية القطعية والظنية أو قوّة الدلالة. أمّا غالب الأصوليين فقد ذهبوا إلى أنّ التخصيص هو قصر العام على بعض ما يتناوله بدليل مطلق دون تحديد نوعية الدليل المخصّص بشروط معيّنة لأنّ التخصيص في نظرهم بيان محض. وقد ترتّب عن هذا الخلاف تباين واسع المدى في الاجتهاد في الفروع في فقه كل من الفريقين[2].

2 ـ القسم التّطبيقي: نماذج من تخصيص عموم القرآن بالسّنة

أنموذج 1: من أهمّ الآيات المخصّصة بالسّنة ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءَۢ بِمَا كَسَبَا مِنَ ٱللَّهِ﴾[3]. وكان مفتتح الإلماع إلى تخصيص هذه الآية بالسّنة في مدوّنات أصول الفقه من خلال الشّافعي في «رسالته» حيث أورد هذه الآية ضمن «باب ما نزلا عاما دلّت السّنّة خاصّة على أنّه يراد به الخاصّ» معتبراً أنّها خصّصت بما سنّه الرّسول من أنّه «لا قطع في ثمر ولا كثر وأنّه لا يقطع إلاّ من بلغت سرقته ربع دينار فصاعداً»[4].

وثبت الأصوليّون ما قام به الشّافعي فابن حزم الّذي يسوّي بين القرآن والسّنّة ويقرّ أنّه «لا فرق بين قوله تعالى بالسّنّة» ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ وقوله

---

(1) البزدوي، أصوله، 3/ 221.

(2) راجع فتحي الدريني، المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، ط2، دمشق، 1405 هـ/ 1985 م، صص 547 ـ 548.

(3) سورة المائدة، الآية: 38.

(4) الشّافعي، الرّسالة، ص67. روى هذا الحديث النّسائي، (فنسنك، 5/ 421).

عليه السّلام: «لا قطع في أقلّ من ربع دينار»[1]. والغزالي يصرّح أنّ الآية تعمّ كلّ مال لكن ما دون النّصاب يخرج بقول الرّسول: «لا قطع إلاّ في ربع دينار فصاعداً»[2]. وهكذا فإنّ الفكر السّنّي خصوصاً تبنّى الموقف الشّافعي وهو ما يبدو واضحاً من خلال تبنّي الطّبري له في تفسيره لكن هل هناك إجماع حول هذا الموقف؟

لنلاحظ أوّلاً أنّ الآية المذكورة من سورة المائدة تقرّر حدّ السّرقة تقريراً صريحاً في مقابلة مع حدّ الخمر ـ مثلاً ـ الّذي هو عقاب بشري صرف وإن عدّه الفقهاء شرعا إلهيّا، ولنذكر ثانيا أنّ حكم القطع جاهلي الأصل وأوّل من حكم بقطع يده في الجاهليّة الوليد بن المغيرة، أمّا أوّل سارق قطع الرّسول يده في الإسلام من الرّجال فهو الخيار بن علي بن نوفل بن عبد مناف ومن النّساء مرّة بنت سفيان بن عبد الأسد من بني مخزوم[3].

وهكذا فالإسلام من خلال هذا النّموذج آثر متابعة حكم معمول به في الجاهليّة.

أمّا الملاحظة الثّالثة فتتّصل بأسباب اعتبار هذه الآية عامّة وهي في نظر المفسّرين والأصوليّين تتمثّل:

أوّلاً: في أنّ الحكم معلّق على السّرقة، ومطلق السّرقة غير موجب للقطع إذ لا بدّ أن تكون هذه السّرقة خاصّة بمقدار معيّن من المال وبما أنّ ذلك المقدار غير مذكور في الآية فإنّها بهذا الوجه عامّة.

ثانياً: إنّ الآية أوجبت قطع الأيدي وليس فيها بيان وجوب قطع الأيدي الأيمان أو الشّمائل وقد انعقد الإجماع على عدم وجوب قطعهما معا وعلى هذا فالآية عامّة.

ثالثاً: إنّ اليد اسم يتناول الأصابع فقط إذ أنّه لو حلف أحد لا يمسّ فلان بيده فمسّه بأصابعه فإنّه يحنث في يمينه فاليد اسم يقع على الأصابع وحدها ويقع على الأصابع مع الكفّ ويقع على الأصابع والكفّ والسّاعدين إلى المرفق ويقع على كلّ ذلك إلى المنكبين. وإذا كان لفظ اليد محتملا لكلّ هذه الأقسام والتّعيين غير مذكور في هذه الآية فإنّها على هذا الأساس عامّة.

---

(1) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، 3/ 363.
(2) الغزالي، المستصفى، 2/ 103.
(3) انظر القرطبي، تفسيره، 6/ 160.

رابعاً: إنّ الأمر «فاقطعوا» في الآية خطاب لقوم يحتمل أن يكونوا مجموع الأمّة أو طائفة مخصوصة منهم أو يكون واقعا على شخص معيّن منهم، ولمّا لم يكن التّعيين مذكورا في الآية كانت مجملة عامّة[1].

وفضلاً عن ذلك نعلم أنّ للعموم ألفاظاً كثيرة تدلّ عليه من ذلك الاسم المفرد المعرّف باللام على شاكلة لفظي السّارق والسّارقة فهما معرّفان باللام الاستغراقيّة. وإذا كان الاستغراق يعني الشّمول دفعة واحدة وهو جوهر معنى العامّ الّذي يتبادر منه عند الإطلاق فإنّ لفظ السّارق يفيد شموله لأفراد هذا الصّنف جميعاً. غير أنّ الإجماع على إفادة الآية العموم غير حاصل إذ نفى عنها بعض المحقّقين هذه الصّفة اعتماداً على أنّ الألف واللام في لفظي السّارق والسّارقة يقومان مقام الّذي، والفاء في عبارة فاقطعوا للجزاء فكان التّقدير «الّذي سرق فاقطعوا يده» وهذا يتأكّد في نظرهم بالعبارة الواردة في الآية «جزاء بما كسبا» وبما أنّ الكسب لا بدّ أن يكون المراد به ما تقدّم ذكره وهو السّرقة صار هذا دليلا على أنّ مناط الحكم ومتعلّقه هو ماهيّة السّرقة ومقتضاه أن يعمّ الجزاء فيما حصل هذا الشّرط.

أمّا الحجّة الثّانية لمن قال بإفادة الآية العموم فتمثّل الرّدّ عليها في القول إن مقتضى عبارة الأيدي الّتي استنتج منها العموم هو القطع ولمّا انعقد الإجماع على أنّه لا يجب قطعهما معا ولا الابتداء باليسرى أخرج عن العموم.

وردّاً على الحجّة الثالثة رفضوا أن يقع تأويل معنى اليد إلاّ بأنّها اسم للعضو الممتدّ إلى المنكب ومستندهم في هذا التّأويل الآية: ﴿فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ وَأَيۡدِيَكُمۡ إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ﴾[2] فلو لا دخول العضدين في هذا الاسم لما احتيج إلى التّقييد بعبارة «إلى المرافق» فظاهر الآية يوجب قطع اليدين من المنكبين كما هو قول الخوارج، إلاّ أنّ المخالفين لمن يرى عموم الآية تركوا ذلك لدليل منفصل.

ومع أنّ الخلاف حول اعتبار هذه الآية دالّة على العامّ أو على الخاصّ[3] مهم فإنّ الأهمّ منهم تطوّر حدّ السّرقة بمحاولة تقنينه إذ عدّ جمهور الفقهاء أنّ القطع لا

---

(1) راجع الرّازي، تفسيره، 3/ 401.

(2) سورة المائدة، الآية: 6.

(3) روى الطّبري عن نجدة الحنفي قوله: «سألت ابن عبّاس عن قوله السّارق والسّارقة أخاصّ أم عامّ فقال بل عامّ». انظر تفسيره، 6/ 148.

يجب إلاّ عند شرطين : قدر النّصاب وأن تكون السّرقة من الحرز. وبعكس ما توحي به المدوّنة الأصوليّة الّتي تثبّت موقف الشّافعي فإنّ الفقهاء اختلفوا في النّصاب الّذي تقطع فيه اليد. وشذّ البعض فاعتبروا أنّ القطع يقع في القليل والكثير من غير تقدير. ولنبدأ بتفصيل مواقف الفقهاء الّذين حدّدوا النّصاب ومستندات هذه المواقف. فإلى جانب موقف الشّافعي الّذي استند إلى حديث روته عائشة «لا قطع إلاّ في ربع دينار» نجد موقف أبي حنيفة الّذي لم يجوّز القطع إلاّ في عشرة دراهم مضروبة اعتماداً على حديث رواه ابن عبّاس «لا قطع إلاّ في ثمن المجنّ»(1) وثمن المجنّ وقتها لا يقلّ عن عشرة دراهم.

والملاحظ أنّ الطّبري سكت عن هويّة صاحب هذا الموقف مكتفيا بعبارة «وقال آخرون» في حين أنّه صرّح بهويّة أصحاب المواقف الّتي يؤيّدها وهي موقف الأوزاعي وموقف مالك المتطابقان مع ما ذهب إليه الشّافعي. وفي المسألة قول آخر رواه الدّارقطني عن عمر قال: لا تقطع الخمس إلاّ في خمس وبه قال سليمان بن يسار وابن أبي ليلى وابن شبرمة وقال أنس : قطع أبو بكر في مجن قيمته خمسة دراهم(2): وهو موقف أبي عليّ الجبائي: قال لأنّه بمنزلة من منع خمسة دراهم من الزّكاة في أنّه فاسق(3). وروي عن أبي هريرة وأبي سعيد الخدري أنّ اليد تقطع في أربع دراهم أو أكثر، وذكر الطّبري أنّ عبد الله بن زبير قطع في درهم(4).

وهكذا فالأخبار فيما قطع فيه الرّسول مضطربة مختلفة وهو ما جعل فريقا من المسلمين يرفض تحديد النّصاب الّذي تقطع فيه اليد لكن هل وقع التّصريح بهويّة أصحاب هذا الموقف؟

ينسب هذا الموقف إلى الظاهرية وإلى الخوارج وكذلك إلى الحسن البصري(5) بل إن البعض يعود بهذا الاتجاه إلى ابن عبّاس وابن الزبير(6) بالرغم من تعارض ذلك مع ما رواه الطبري والقرطبي عنهما. ويقوم الموقف الظاهري على ما قاله داود: «نحن

(1) رواه النّسائي، (فنسنك 5/ 421).
(2) القرطبي، تفسيره، 6/ 163.
(3) انظر الطّبرسي، تفسيره، 6/ 91.
(4) القرطبي، تفسيره، 6/ 163.
(5) المصدر نفسه، 6/ 163.
(6) الرازي، تفسيره، 3/ 406.

لا نوجب القطع في سرقة الحبّة والواحدة ولا في سرقة التبنة الواحدة بل في أقلّ شيء يسمّى وفي أقل شيء يجري فيه الشحّ وذلك لأنّ مقادير القلّة والكثرة غير مضبوطة فربّما استحقر الملك الكبير آلافا مؤلفة وربما استعظم الفقير طسوجاً».

يوشي هذا النصّ بإرهاصات الوعي بنسبيّة الأحكام التي أقرّها الفقهاء ذلك أنّها تقنّن وتثبّت ممارسات إنسانيّة تختلف باختلاف البشر وسياقهم التاريخي.

وإضافة إلى هذا يعتبر داود أنّ اختلاف الفقهاء في تخصيص عموم الآية بخبر الواحد وطعن كلّ واحد منهم في الخبر الذي يرويه الآخر يجعل هذه المخصّصات متعارضة لذا يجب في نظره عدم الالتفات إليها والرجوع إلى ظاهر القرآن. وهو ينفي إجماع الصحابة على أنّه لا يجب القطع إلاّ في مقدار معيّن مستندا إلى عمل الحسن البصري الذي كان يوجب القطع بمطلق السرقة وكان يقول احذر من قطع يدك بدرهم. ولو كان الإجماع منعقدا ـ حسب داود الظاهري ـ لما خالف الحسن البصري فيه مع قربه من زمان الصحابة وشدّة احتياطه فيما يتعلّق بالدين[1].

إذن فالموقف الظاهري يتأسس في هذه المسألة على غياب خبر صحيح ثابت عن الرسول وعدم حصول إجماع الصحابة في ذلك غير أن الخوارج بنوا تمسّكهم بعموم الآية ورفض تخصيصها على عدم جواز خبر الواحد. وهذا الموقف يشاكل ما ذهب إليه داود الظاهري في مستوى النتيجة غير أن مستندات كلّ من الموقفين مختلفة فالظاهري لم ينف التخصيص من خلال نفي الخبر الواحد أو الإجماع باعتبارهما أصلين من أصول الفقه وإنما أسّس موقفه على الواقع التاريخي الذي غاب فيه ثبوت خبر يفيد اليقين وانتفى منه وقوع الإجماع بصفة فعليّة. في حين كان خلاف الخوارج مع الفقهاء السنيين خلافاً نظرياً في الأصول فهم يرفضون خبر الواحد أصلاً من أصول الأحكام لذا لا يجوّزون تخصيص الآية. غير أنّ لهم نظرة مخصوصة لا تنفي حدّ القطع بل تقرّه لكن لا على أساس نصاب السّرقة بل على أساس موضع المسروق الذي اصطلح عليه بالحرز وهو «كلّ موضع لم يكن لغير مالكه الدخول إليه والتصرف فيه إلا بإذنه»[2]. وقد استند الخوارج إلى سلطة مرجعيّة غير فقهيّة لتشريع موقفهم هي سلطة

---

(1) الرازي، تفسيره 3/ 402.

(2) الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، 6/ 92.

اللغويين[1] فانطلقوا من أنّ لفظ السرقة عربيّ وأنّ اللغويين لا يقولون لمن أخذ شيئاً تافهاً من مال الغير ـ ككسرة صغيرة من الخبز ـ إنّه سرق ماله، وأنّ كلمة السرقة مشتقّة من مسارقة عين المالك وهي تحصل لو كان المسروق أمرا يكون متعلّق الرغبة في محلّ الشحّ والضنّة حتى يرغب السارق في أخذه ويتضايق المسروق منه في دفعه إلى الغير. وعلى هذا الأساس اشترط الخوارج في وجوب القطع أخذ المال من حرز المثل لأن مالا يكون موضوعاً في الحرز لا يحتاج في أخذه إلى مسارقة الأعين (ترقب غفلتها) فلا يسمّى أخذه سرقة[2].

غير أنّ اشتراط الحرز غير مجمع عليه كذلك إذ نقل عن الحسن البصري وأهل الظاهر عدم اشتراطه، ويبدو أنّ الفكر السني لم يؤسّس هذا الشرط على خبر ثابت وإنّما على أساس إجماع العلماء فحسب. يقول ابن المنذر: «ليس في هذا الباب خبر ثابت لا مقال فيه لأهل العلم وإنّما ذلك كالإجماع من أهل العلم»[3].

إنّ الشروط العديدة التي وضعها الفقهاء لتطبيق حد السرقة لم تؤدّ إلى تقييد هذا التطبيق فقط بل عطلته جملة تأسيا بما فعله عمر بن الخطاب عام المجاعة إلاّ في النادر من الحالات[4]. ومن ذلك نستنتج أنّ مسألة العام والخاص خضعت للتوظيف المذهبي من ذلك أنّ الشافعي ارتكز على الآية: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ﴾. ليقرّر أنّ السيد يملك إقامة الحد على المماليك مخالفاً بذلك موقف أبي حنيفة. وحجّة الشافعي أنّ قوله فاقطعوا أيديهما عام في حقّ الكلّ لأنّ هذا الخطاب ليس فيه ما يدلّ على كونه مخصّصاً بالبعض دون البعض، ولمّا عمّ الكلّ دخل فيه المولى أيضا وترك العمل به في حقّ غير الإمام والمولى فوجب أن يبقى معمولاً به في حقّ الإمام والمولى»[5].

إنّ هذا النصّ يبرز انخراط الشافعي في سياقه التاريخي الذي كان يُشرّع سلطة

---

(1) راجع الرازي، مفاتيح الغيب، 3/ 402.

(2) نجد خلاف هذا الرأي عند الطبرسي إذ يذكر أنّ الخوارج احتجّوا على عموم الآية بحديث (لعن الله السارق يسرق البيضة فتقطع يده ويسرق الحبل فتقطع يده). وهذا الخبر طعن أصحاب الحديث في سنده وذكر في تأويله أنّ المراد بالبيضة بيضة الحديد التي تغفر الرأي في الحرب وأنّ المراد بالحبل حبل السفينة. انظر مجمع البيان، 6/ 91.

(3) القرطبي، تفسيره، 6/ 163.

(4) ارجع إلى عبد المجيد الشرفي، الإسلام والحداثة، صص 133 ـ 136.

(5) الرازي، تفسيره، 3/ 404.

السيد على العبد. وهو بهذه النظرة ينسجم مع انتمائه القرشي الذي كان يميّزه عن عموم أفراد مجتمعه إلا أنّ هذا الموقف الذي يخبر عن تلبس النصّ الشافعي بمقتضيات عصره ووضع منتجه وقع نفيه داخل التيار الشافعي ذاته من خلال الجويني فهو ينفي أن يكون المطلق من الألفاظ يختصّ بالأحرار دون العبيد[1]. وهذه الإشارة تشي بأنّ الفقهاء وظّفوا مسألة العام والخاص لتكريس العبوديّة لذا يتصدّى الجويني لدحض هذا التوجّه اعتمادا على مقتضى إجراء اللغة يقول: «مقتضى اللفظ من طريق اللغة لا نزاع فيه وقد تقرّر أنّنا متعبدون بالجريان على مقتضى الألفاظ اللغوية إذا صدرت من الشارع ولم يثبت مخصّص مانع من إجراء مقتضى اللفظ»[2].

وعلى هذا الأساس يردّ الجويني على من رأى أن العبيد مستوعبون بحقوق السادة مستغرقون بتصريفهم إيّاهم وتصرفهم فيهم فكانوا مستثنين عن مقتضى مطلق الألفاظ. إلاّ أن هذا الموقف لا يعني مناصرة الجويني تحرير العبيد بل يرمي إلى تقييد توظيف مسألة العام والخاص بما ثبت من أحكام الرق يقول: «فإن اجتمع ظاهر في العموم وقضيّة ثابتة من أحكام الرقّ موجبها خروج الرقيق عن أحكام العموم فإنّها تجري مجرى المخصص»[3].

إن موقف الشافعي السابق نرى ما يماثله عند تأويله آية أخرى ذكرها تدعيما لقاعدة تخصيص السنّة عموم القرآن.

أنموذج ثان:

مثّل الشافعي على الفرض المنصوص الذي دلّت السنّة على أنّه إنّما أراد الخاص بعدّة أمثلة منها الآية ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾[4] المخصّصة بحديث «لا يجمع بين المرأة وعمّتها ولا بين المرأة وخالتها»[5]. وقد أبقى أبو الوليد الباجي الاعتماد على الحديث مع تعديل نصّه على الشكل الذي استقرّ عليه في الفكر السنّي وهو «لا تنكح المرأة على عمّتها ولا على خالتها» لكنّه غيّر الآية بآية أخرى من نفس السورة هي

(1) الجويني، البرهان، 1/ 356.
(2) المصدر نفسه، 1/ 357.
(3) المصدر نفسه، 1/ 357.
(4) سورة النساء، الآية: 23.
(5) الشافعي، الرسالة، ص226 وانظر صحيح البخاري 9/ 160 (فنسنك 6/ 194).

﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾[1] غير أنّ الكلوذاني آثر اتّباع الشافعي بكلّ أمانة.

والملاحظ أنّ هؤلاء الأصوليين يؤسّسون موقفهم على الإجماع فموقف الشافعي يأتي جوابا على من قال له «ابن لي جملاً أجمع لك أهل العلم ـ أو أكثرهم ـ عليه من سنّة مع كتاب الله يحتمل أن تكون السنة مع الكتاب دليلا على أنّ الكتاب خاصّ وإن كان ظاهره عاماً»[2]. أمّا الباجي فإنّه يستند إلى إجماع المسلمين على تخصيص هذه الآية بالخبر عن الرسول في حين يضيف الكلوذاني إلى سلطة الإجماع سلطة إمام المذهب أحمد بن حنبل[3]. والإشكال الذي يثار هنا أنّ الآية وردت في سياق يقتضي تحليل كلّ من سوى الأصناف التي حرمتها الآية غير أن الحديث الذي رواه أبو هريرة «لا يجمع. . .» دلّ على تحريم أصناف أخرى سوى هؤلاء المذكورين.

لقد حاول الشافعي التخلص من هذا المأزق عن طريق التأويل منطلقا من أنّ الحديث فيه دلالتان الأولى أن سنّة رسول الله لا تكون مخالفة لكتاب الله بحال ولكنّها مبيّنة عامّه وخاصّه. والثانية: أنّهم قبلوا فيه خبر الواحد وهنا يصرح الشافعي أن الحديث لم يصحّ إلا من طريق أبي هريرة[4]. وإثر ذلك يعرض تأويلا مخالفا يرى أنّ الآية: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ تعني الحال التي أحلّها بها لا أنّ واحدة من النساء حلال بغير نكاح يصحّ وأنّه يجوز نكاح خامسة على أربع ولا جمع بين أختين ولا غير ذلك مما نهى عنه»[5] إلاّ أن الشافعي إثر عرض مجموعة من الأمثلة التمهيدية انتهى إلى عرض تأويله الشخصي للآية بأنّها تعني ما أحلّه الله به من النكاح وملك اليمين في كتابه لا أنّه أباحه بكلّ وجه[6] وسلطته المرجعيّة في هذا التّأويل كلام العرب.

وبالرغم من أنّ الحديث قد تطور ليصبح في نظر البعض متواتراً[7] فإننا لا نعدم

---

(1) سورة النساء، الآية: 3.
(2) الشافعي، المصدر نفسه، ص226.
(3) الكلوذاني، التمهيد، 2/ 107.
(4) يعتبر محقّق رسالة الشافعي أنّ الحديث صحّ كذلك من حديث جابر ورواه أحمد والبخاري والترمذي، انظر الشافعي، الرسالة، ص228.
(5) الشافعي، الرسالة، ص229.
(6) المصدر نفسه، ص232.
(7) يعلّق الرازي على هذا الحديث بقوله: وهذا خبر مشهور مستفيض وربما قيل إنّه بلغ مبلغ التواتر، انظر تفسيره، 3/ 192.

من خالف الإجماع وهم الخوارج إذ أنّهم اعتبروا أنّه خبر واحد وقدّموا مجموعة من البراهين احتجوا بها على عدم جواز تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد منها.

أولاً: إن عموم الكتاب قطعي المتن ظاهر الدلالة وخبر الواحد مظنون المتن ظاهر الدلالة وعلى هذا فإنّ خبر الواحد أضعف من عموم القرآن ولذا لا يجوز تقديم الأضعف على الأقوى.

ثانياً: من جملة الأحاديث المشهورة خبر معاذ الذي يمنع من تقديم خبر الواحد على عموم القرآن.

ثالثاً: إنّ من الأحاديث المشهورة «إذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فإن وافقه فاقبلوه وإلاّ فردّوه» وهذا الخبر يقتضي في رأيهم أن لا يقبل خبر الواحد إلاّ عند موافقة الكتاب وبما أنّ خبر العمّة والخالة مخالف لظاهر الكتاب وجب ردّه.

رابعاً: إنّ حال الآية مع الحديث لا يخلو من ثلاثة أوجه: إمّا أن يقال الآية نزلت بعد الخبر فحينئذ تكون الآية ناسخة للخبر لأنّه ثبت في نظرهم أن العام إنما ورد بعد الخاص كان العام ناسخاً للخاص، وإمّا أن يقال إنّ الخبر ورد بعد الكتاب وهذا يقتضي نسخ القرآن بخبر الواحد وهو غير جائز عند الخوارج. وإمّا أن يقال وردا معاً غير أنّهم يبطلون هذا الاحتمال لأنّه على هذا التقدير تكون الآية وحدها مشتبهة ويكون موضع الحجّة مجموع الآية مع الخبر ولا يجوز للرسول المعصوم حسبهم أن يسعى في تشهير الشبهة ولا يسعى في تشهير الحجة. وكان يجب على الرسول أن لا يسمع أحداً هذه الآية إلا مع الخبر وأن يوجب إيجاباً ظاهرا على جميع الأمّة أن لا يبلغوا هذه الآية إلا مع الخبر ولو كان كذلك لزم أن يكون اشتهار هذا الخبر مساوياً لاشتهار هذه الآية ولمّا لم يكن كذلك استنتج الخوارج إبطال هذه الإمكانية[1].

خامساً: افترض الخوارج أنّه في حالة ثبوت الخبر قطعاً فإنّ التمسّك بالآية راجح على التمسّك بالخبر وهم يستندون في ذلك إلى سلطة اللغة فعبارة ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ﴾ نصّ صريح في التّحليل وعبارة «حرّمت عليكم» نصّ صريح في التحريم أمّا عبارة الحديث «لا تنكح المرأة على عمّتها» فليس في نظرهم نصّا صريحا لأنّ ظاهرها إخبار

(1) الرازي، تفسيره، 3/ 192.

وحمل الأخبار على النهي مجاز. وبهذا التقدير يعتبرون دلالة لفظ النهي على التحريم أضعف من دلالة لفظ الإحلال على معنى الإباحة.

سادساً: يرى الخوارج أنّ الله استقصى في هذه الآية شرح أصناف المحرمات من النساء فعدّ منها خمسة عشر صنفاً ثمّ بعد هذا التفصيل التام قال: «وأحلّ لكم...» فلو لم يثبت الحلّ في كلّ من سوى هذه الأصناف المذكورة لصار هذا الاستقصاء عبثا ولغوا وذلك لا يليق بكلام أحكم الحاكمين في نظرهم[1].

وبناء على هذا فإنّ تخصيص السنّة ـ وبخاصّة خبر الآحاد ـ عموم القرآن كان مسألة خلافية نتيجة تباين مستندات التأويل من جهة واختلاف الموقف من العمل بخبر الآحاد أصلا للأحكام من جهة أخرى.

وإذن فإن الهدوء الذي توحي به المدوّنة الأصوليّة ليس إلاّ تثبيت التأويل على اتجاه واحد حاول أن ينفرد بالوجود لكنّ الواقع التاريخي ينفي أن يكون هناك صوت واحد سواء كان ذلك في هذه المسألة أو في غيرها. ولعلّ النموذج التالي أكثر توضيحا لما ذكرنا.

أنموذج ثالث:

من النماذج التي ساقها الشافعي من تخصيص السنّة عموم القرآن: ﴿وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمۡتُم مِّن شَيۡءٖ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡيَتَٰمَىٰ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِ﴾[2]. وموضع العموم الذي ركّز عليه الشافعي في هذه الآية عبارة «ذي القربى» فهي في نظره مخصّصة بالسنّة تخصيصا يقصرها على بني هاشم وبني عبد المطلب هون غيرهم يقول: «فلما أعطى رسول الله بني هاشم وبني عبد المطلب سهم ذي القربى دلّت سنّة رسول الله أن ذا القربى ـ الذين جعل الله لهم سهما من الخمس ـ بنو هاشم وبنو عبد المطلب دون غيرهم[3].

ويستند الشافعي في هذا التّأويل إلى حديث رواه في كتاب الأم ولا ندري لماذا غاب من الرسالة ونصّه: «أخبرنا مطرف عن معمر عن الزهري أنّ محمد بن جبير بن

---

(1) الرازي، تفسيره، 3/ 192.

(2) سورة الأنفال، الآية: 41.

(3) الشافعي، الرسالة، ص68.

مطعم أخبره عن أبيه قال: لمّا قسم النبي (ص) سهم ذي القربى بين بني هاشم وبني عبد المطلب أتيته أنا وعثمان بن عفان فقلنا: يا رسول الله هؤلاء إخواننا من بني هاشم لا ينكر فضلهم لمكانك الذي وضعه الله به منهم، أرأيت إخواننا من بني عبد المطلب أعطيتهم وتركتنا، (أو منعتنا). وإنما قرابتنا وقرابتهم واحدة فقال النبي (ص): «إنّما بنو هاشم وبنو عبد المطلب شيء واحد هكذا» وشبك بين أصابعه»[1].

والملاحظ أنّ هذا التّأويل المستند إلى الحديث المذكور هو الذي ترسّخ في الفكر السنّي ويدعم ذلك تبنّي الطبري له في تفسيره فبعد أن استعرض مختلف تأويلات العبارة اعتبر أصوبها تأويل الشافعي معلّلا اختياره بأمرين أولهما: الحلف والثاني صحّة الخبر. فإذا كان واضحاً أنّ بني هاشم لهم قرابة من الرسول فإنّ إدخال بني عبد المطلب معهم كان عن طريق القول إنّهم حلفاء بني هاشم. وحليف القوم منهم[2]. وهكذا فالحلف في هذا التصوّر رابطة تماثل رابطة النسب. لكنّ فعل الرسول ـ إعطاؤه لبني هاشم وبني عبد المطلب دون غيرهم ـ يحتمل العموم في الأموال المعطاة ويحتمل الخصوص لأمور أوّلها أنّ للنبيّ في حياته سهما من الخمس فيحتمل أنّه أعطى بني عبد المطلب عطاء من سهمه الخاص جزاء لهم على وفائهم له في الجاهلية وانتصارهم له. والأمر الثاني: أن القربى هي النسب ونسب الرسول لهاشم وأمّا بنو عبد المطلب فهم وبنو عبد شمس وبنو نوفل في رتبة واحدة من قرابة الرسول لأنّ آباءهم هم أبناء عبد مناف وإخوة لهاشم، فالذين نصروا الرسول في الجاهلية كان لهم الفضل، وهم الذين أعطى الرسول أعيانهم ولم يثبت أنّه أعطى من نشأ بعدهم من أبنائهم الذين لم يحضروا ذلك النصر فمن نشأ بعدهم في الإسلام يساوون أبناء نوفل وأبناء عبد شمس فلا يكون في عطائه ذلك دليل على تأويل ذي القربى في الآية ببني هاشم[3].

أضف إلى هذا فإنّ تأويل الشافعي يسكت عن التعدد الذي طبع تفسير هذه العبارة لدى الفقهاء فهناك من ذهب إلى أنّها تعني قرابة الرسول من بني هاشم فحسب

---

(1) الشافعي، الأم، 4/ 71. وقد جرّح النسائي مطرفا راوي هذا الخبر قائلا إنّه ليس ثقة غير أن الشيخ أحمد محمد شاكر خالفه واعتبر أنّه حافظ متثبّت، وإضافة إلى ذلك فقد روي الحديث من طرق أخرى. انظر الشافعي، الرسالة، ص69.

(2) الطبري، تفسيره، 10/ 5 ـ 6.

(3) محمد الطاهر ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، تونس، 1984، 10/ 10.

وينسب هذا الموقف إلى مجاهد وعلي بن الحسين ومالك والثوري والأوزاعي وغيرهم من ذلك أثر عن مجاهد «كان النبي وأهل بيته لا يأكلون الصدقة فجعل لهم خمس الخمس»[1]. والملاحظ هنا أنّ موقف مالك شاهد جليّ على ما يمكن أن يطرأ على النصّ من انزياح عن مقاصده نتيجة التأويل الذي يخضع لإيديولوجية الفقيه يقول مالك: «الأمر في الخمس مفوّض إلى رأي الإمام إن رأى قسمه على هؤلاء ـ الذين ذكرتهم الآية ـ فعل وإن رأى إعطاء بعضهم دون بعض فله ذلك»[2].

أمّا بعض المفسّرين فقد اختاروا موقفا آخر أكثر عموما يجعل عبارة «ذوي القربى» تشمل قريشا كلّها، ويتأسّس هذا التّأويل على أثر مروي عن سعيد المقبري ينصّ على أنّ نجدة كتب إلى ابن عباس يسأله عن ذوي القربى فكتب إليه ابن عباس: «قد كنا نقول إنّا هم فأبى ذلك علينا قومنا وقالوا قريش كلّها ذوو قربى»[3].

وإذا كان الطبري يهمل الإشارة إلى الموقف الحنفي فإنّ ذلك يعود إلى أنّه ينأى عن التّأويلات السابقة التي تشترك في توظيف النصّ القرآني لخدمة مصلحة قريش: بعضها أو كلّها. ويخبرنا الجصاص في «أحكام القرآن» بقول أبي حنيفة في «الجامع الصغير»: «. . . وقد اختلف في ذوي القربى من هم فقال أصحابنا: قرابة النبي (ص) الذين حرم عليهم الصدقة وهم آل علي والعباس وآل جعفر وآل عقيل وولد الحارث بن عبد المطلب»[4]. ويتميّز الموقف الحنفي أيضا بأنّه يسقط منهم الرسول بعد وفاته وكذلك سهم ذوي القربى الذين يصبح العطاء مقتصرا على فقرائهم لا على أساس القرابة بل من أجل فقرهم «وإنّما يعطون لفقرهم فهم أسوة سائر الفقراء ولا يعطى أغنياؤهم فيقسم على اليتامى والمساكين وابن السبيل»[5]. ويظهر أنّ الواقع التاريخي في بداية الحكم الإسلامي بعد وفاة الرسول مال في اتجاه الموقف الحنفي إذ سقط سهم ذوي القربى لأنّ عمر وأبا بكر لم يعملا به ولم ينكر ذلك أحد من الصحابة[6] ونقل نفس الموقف عن عمر بن عبد العزيز.

---

(1) الطبري، تفسيره، 10/ 5 ـ 6.
(2) الرازي، تفسيره، 4/ 545.
(3) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
(4) انظر الرازي، تفسيره، 4/ 546 وراجع ابن عاشور، المصدر المذكور، 10/ 10 ـ 11.
(5) الرازي، المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
(6) الطبرسي، مجمع البيان، 9/ 149.

خلاصة:

إنّ ما عرضناه من معطيات نظريّة سعينا إلى التمثيل عليها بنماذج منتقاة يدفعنا إلى سوق النتائج التالية:

أوّلاً: إن الخاص والعام مسألة خلافية شغلت المذاهب الإسلاميّة المتنافسة لما ترتب عنها من نتائج تمسّ النصّ الديني مباشرة. ذلك أنّ الأمر يتعلّق بالبحث في قضيّة ضمن رؤية بيانية: بيان السنّة للقرآن. وعلى هذا كان اختلاف مواقف الأصوليين ناشئا عن اختلاف النظرة إلى منزلة السنّة من القرآن فمن ماثل بين النصّين جوّز تفاعلهما بتخصيص خبر الآحاد عموم القرآن رغم الفوارق بينهما ومن تشبث بتمايز النصّين الواحد عن الآخر منع وقوع هذا التخصيص.

ثانياً: إنّ الاتجاه الغالب على الأصوليين تجويز تخصيص عموم القرآن بخبر الآحاد وهو الموقف الذي تبنّاه الفكر السنّي على اختلاف مذاهبه منذ أن وقع تأسيسه النظري والتطبيقي من خلال كتابات الشافعي. بيد أنّ بعض المذاهب غير السنية كالمعتزلة والظاهرية في القرن الخامس الهجري تطابقت مع هذا الموقف السنّي رغم أنّها كانت ترفضه قبل هذا القرن بالرّغم من ذلك فإنّنا لا نعدم مواقف شذّت عن هذا الموقف الغالب نافية بذلك أن يكون الإجماع الذي اعتمد دليلا نظريا على صحّة الموقف السنّي متحقّقا في الواقع التاريخي. وقد مثّلت الشيعة الإماميّة من خلال الشيخ المفيد والخوارج هذا الموقف الذي سكتت المدوّنات الأصوليّة عن تحديد هويّة أصحابه مكتفية بدحضه بما أوتيت من حجج وقدرة سجاليّة.

ثالثاً: إنّ النزعة الدفاعية التي طبعت الموقف السنّي وحرّكته للردّ على من أنكر جواز تخصيص عموم القرآن بخبر الآحاد ولّدت في كثير من الأحيان مواقف انتقائيّة وغير تاريخية من ذلك أنّ الباجي اعتبر احتجاج أبي بكر على فاطمة بالحديث «إنّا معشر الأنبياء ما تركناه صدقة» من وجوه تخصيص عموم القرآن بخبر الآحاد. غير أنّ الواقع أنّه قطع الحديث عن سياق وروده التاريخي فالاحتجاج بهذا الخبر كان آلية دفاعية واجه بها أبو بكر مطلب فاطمة بنت الرسول التي احتجّت بعموم الآية: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ﴾[1] للحصول على نصيبها من تركة الرسول[2]. والملاحظ

(1) سورة النساء، الآية: 11.

(2) الرازي، تفسيره، 4/ 547.

أنّ الشيعة استندوا إلى موقف فاطمة لمخالفة ما ذهب إليه أهل السنّة من أنّ الأنبياء لا يورثون[1] وهو ما يبرز التوظيف المذهبي لمسألة الخاص والعام.

رابعاً: إنّ هذا التوظيف المذهبي يقوم أساسا لتحقيق تجانس المنظومة الأصوليّة فالقول بالتخصيص كان آلية من آليات التخلّص من ظاهرة التعارض بين النصوص لذا وضع الأصوليون مجموعة من القواعد لتحديد العام والخاص عند التفطن إلى التعارض وفي هذه القواعد يتّسع مفهوم النصّ ليضمّ إلى جانب القرآن السنّة النبويّة والإجماع.

إنّ تناقض النصوص ينجر عنه غياب التجانس عن المنظومة الفقهية والأصوليّة فلا تكون هناك منظومة واحدة ملزمة. ولهذا السبب كان ردّ فعل الفقهاء ـ ومنهم الشافعي ـ في اتجاه التوفيق بين المتناقضات. وبالفعل رأينا كيف أنّ الشافعي حاول تجاوز ما امتازت به فترة نشوء السنّة الإسلامية من تعدد وثراء تأويلي اعتبر علامة على فوضى الأحكام الفقهيّة نتيجة تناقضها فقام بتثبيت التّأويل والتوفيق بين الأحكام المتناقضة مدشنا مرحلة تكلس التأويل الذي سيعرف أوجه في القرن الخامس الهجري.

خامساً: غير أنّ العمل الذي قام به الشافعي تلبّس بسياقه التاريخي الذي وقع تجاوزه تجاوزا لا أمل في الرجوع إليه. كما ارتبط بمبدأ أساسي تحكّم في قراءة كلّ من تصدّى لتفسير القرآن أو الأخبار هو التّأويل إذ نعلم أن التخصيص والتعميم مبحث يتعلق باللفظ أولا وأساسا. يقول الغزالي: «اعلم أنّ العموم والخصوص من عوارض الألفاظ»[2].

وإذن فإنّ التّأويل يتأسّس على اللغة، وهذا الاستنتاج لا يخصّ مبحث التخصيص والتعميم فقط بل يمسّ علم أصول الفقه ككلّ إذ داخله نشاط وحيد الاتجاه يتّجه دائماً من اللفظ إلى المعنى كما في علم اللغة وعلم النحو وعلم البلاغة[3].

وعلى هذا الأساس فإنّ التأويل يستند إلى النقل عند الأصوليين الأشاعرة تخصيصا ذلك أن العقل عندهم يحيله النقل باستمرار إلى تابع ورديف (واللغة نقل ما دامت في نظر الأشاعرة توقيفا لا مواضعة كما هو الشأن عند المعتزلة)، وهكذا يقتحم

---

(1) راجع مرتكزات الشيعة على هذا الموقف، الرازي، تفسيره، / 157.

(2) الغزالي، المستصفى، 2/ 98.

(3) المصدر نفسه، 2/ 98.

العقل مجال النقل في شقّه اللغوي ليعمل من خلاله[1]. وفي هذا السياق ارتفع البحث الأصولي اللغوي في بعض المناسبات إلى مقام الاجتهاد والابتكار في اللغة التي تحضر في المباحث الأصولية الفقهيّة حضورا فعالا لا يقلّ في شيء عن حضور الكلام.

وما يؤكّد أنّ تخصيص العموم يتنزل في مجال التأويل الذي يمارس على النصّ الديني مفهوم التّأويل ذاته فهو صرف اللفظ عن ظاهر ما يدلّ عليه وهو استنباط للأحكام التشريعيّة على أسس تتحدّد بها الوضعية التأويلية للمؤول. ولأنّ تخصيص العموم يندرج ضمن القراءات التأويلية كان يتردّد لدى الأصوليين لفظ الاحتمال» ولا يقال بخاص حتى تكون الآية تحتمل أن يكون أريد بها ذلك الخاص»[2] وإلى جانب ذلك فحتى دلالة الآيات على العموم يبقى في إطار التأويل وكذلك الأحاديث المخصصة للقرآن التي كثيرا ما كانت تتعارض كما أوضحنا في القسم التطبيقي.

وإذا انطلقنا من أنّه في مجال النصوص الدينية بشكل خاص يتحوّل اختلاف التّأويل إلى صراع يخفي أسباب الصراع الحقيقي في الواقع والمجتمع، أدركنا أنّ التّأويل متجسماً في تخصيص العام ليس سوى آلية من آليات التوظيف المذهبي للنص الديني لتكريس أحكام شرعيّة تخدم صالح الفئة التي ينتمي إليها المشرّع الأصولي.

ونظراً إلى الأهميّة الكبرى التي خصّت بها آلية التخصيص والتعميم امتدّ تأثيرها من مجال الفقه والأصول إلى مجال الخطاب السياسي التشريعي يقول الماوردي في مقدمة «الأحكام السلطانية» متحدّثاً عن الإمامة: «فإذا استقرّ عقدها للإمام انقسم ما صدر عنه من ولايات خلفائه أربعة أقسام:[3]

الرقم	في المجال السياسي	في المجال الأصولي
1	من تكون ولايته عامّة في الأعمال العامة (وهم الوزراء لأنّهم يستنابون في جميع الأمور من غير تخصيص)	ما يكون عاما يراد به عام

(1) الجابري، بنية العقل العربي، ص58.
(2) الشافعي، الرسالة، ص207.
(3) الماوردي، الأحكام السلطانية، ط1، بيروت 1990، ص60.

الرقم	في المجال السياسي	في المجال الأصولي
2	من تكون ولايته عامّة في أعمال خاصّة (وهم أمراء الأقاليم والبلدان لأنّ النظر فيما خصوا به من الأعمال عام في جميع الأمور)	ما يكون عاما يراد به خاص
3	من تكون ولايته خاصة في الأعمال العامة (وهم كقاضي القضاة ونقيب الجيش... لأنّ كلّ واحد منهم مخصوص على نظر خاص في جميع الأعمال)	ما كان خاصا يراد به عام
4	من تكون ولايته خاصة في الأعمال الخاصّة (وهم كقاضي بلد أو مستوفي خراجه...)	ما كان خاصا يراد به خاص

إنّ هذا الشاهد يشير إلى صورة من صور حضور آلية التخصيص والتعميم خارج منبتها الفقهي الأصولي لتتنزل في إطار التشريع والتنظير السياسي. وهو يوضح أيضا شكلا من أشكال إفراغ المعتقد السياسي الأشعري في العبارة الفقهية: أ لفروعي كانت تلك العبارة أو لأصولي»[1].

وصفوة القول أنّ مباحث الخاص والعام ساهمت في تكريس الاتجاه الأصولي الذي ينصبّ اهتمامه بالنص على اللفظ أولاً والمعنى ثانياً. وكان من جرّاء ذلك أن أخذ الفقهاء يشرّعون للفرد والمجتمع انطلاقاً من تعقّب طرق دلالة الألفاظ على المعاني فأبعدهم ذلك عن استكناه مقاصد التشريع ذلك أنّ مقاصد اللغة هي المتحكّمة. ورهن الفقهاء التشريع بقيود العلاقة بين اللفظ والمعنى يجمّد التشريع في حدود معلومة لا يتجاوزها ويؤدي ذلك إلى نتائج عدّة من أهمّها استنفاد جميع الإمكانيات التي تتيحها اللغة خصوصاً أنّ اللغة المعتمدة عندهم لغة محدودة: لغة العرب قبل وقوع الامتزاج الحضاري مع الشعوب التي أسلمت حديثاً.

II ـ إشكالية النسخ بين القرآن والسنّة

إنّ ما شرّع ظهور مبدأ النسخ في الفكر الإسلامي حلّ مسألة التناقض والتعارض

(1) سعيد بنسعيد، المرجع المذكور، ص294.

بين نصين لا يمكن الجمع بينهما بحال. والتناقض ـ بمعناه المنطقي ـ هو ما يحتوي على طرفين لا يجتمعان ولا يمكن أن يرتفعا معاً. وله شروط مذكورة في كتب المنطق والأصول والجدل والاستدلال. وقد أورد الزركشي قول أبي بكر الصيرفي في «شرح رسالة الشافعي»: «جماع الاختلاف والتناقض أنّ كلّ كلام صحّ أن يضاف بعض ما وقع الاسم عليه إلى وجه من الوجوه فليس فيه تناقض. وإنما التناقض في اللفظ ما ضادّه من كل جهة على حسب ما تقتضيه الأسماء، ولا يوجد في الكتاب ولا في السنّة شيء من ذلك أبدا. وإنّما يوجد فيه النسخ. وقمين بأن يوجب حكما لم يحلّه، وهذا لا تناقض فيه. وتناقض الكلام لا يكون إلا في إثبات ما نفي. أو نفي ما أثبت بحيث يشترك المثبت والمنفي في الاسم والحدث والزمان والأفعال والحقيقة فلو كان الاسم حقيقة في أحدهما وفي الآخر مستعارا ونفي أحدهما وأثبت الآخر لم يعد تناقضاً»[1].

بناء على هذا الرّأي فإن التناقض بمعناه المنطقي الدقيق ليس موجوداً في القرآن ولا في السنّة، ولكن النسخ موجود في رأي الصيرفي ولم يعدّه تناقضاً لأنّ هناك تراخياً بين الخطاب الأول والخطاب الثاني. وإذا كانت الآراء الأصوليّة مجمعة على أنّه ليس في القرآن تناقض فإن غالبيتها ـ مع ذلك ـ تقول بالنسخ الأصولي أي الرفع والإبطال[2] وتستدلّ على حجيته بكثير من الأدلّة.

1 ـ حجيّة النّسخ

يمكن أن نعتبر قضيّة النّسخ من أهمّ القضايا التي تتقاطع مباحثها بين علمين أساسيين هما علم أصول الفقه وعلم أصول الدين أو علم الكلام إضافة إلى علم الناسخ والمنسوخ المندرج ضمن علوم القرآن غير أنّ نوعية المباحث وزوايا النظر تختلف من مجال معرفي إلى آخر ذلك أنّ المباحث المتّصلة بالنّسخ في أصول الفقه والمشاكل التي أثيرت في هذا العلم أكثر وأشدّ تعقيدا مما هي عند المتكلّمين.

أ ـ النّسخ عند المتكلّمين

يتنزّل البحث في النّسخ ضمن مبحث النبوّة في كتب علم الكلام فلإثبات نبوّة

(1) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، القاهرة، 1957، 2/ 53.
(2) محمد مفتاح، دينامية النص، ط2، الدار البيضاء، 1990، صص 199 ـ 200.

محمّد كان على المتكلّمين أن يثبتوا نسخ شريعة لشريعة سابقة في الزمن. فنبوّة محمد لا تصحّ إلا مع القول بنسخ شرع من قبله من الأنبياء. غير أنّ هذه الفكرة لم تنشأ نتيجة عوامل ذاتية: أي داخل جماعة المسلمين بل كانت آلية دفاعية لمواجهة أطروحة راجت عند ممثّلي دين أجنبي عن الإسلام هو اليهودية.

إذن كان مبحث النّسخ عند المتكلّمين مبحثاً جدالياً باطراد استهدف التصدّي للأطروحات اليهودية فحسب لأنّ النصارى يقبلون أن تنسخ شريعة موسى مبدئيا والفكر المسيحي التقليدي يعتبر أنّ هذا النسخ إنّما هو نسخ نهائيّ[1]. أمّا اليهود فلا يقبلون نبوّة عيسى ولا نبوّة محمّد لذا فهم يرفضون أن تنسخ شريعة شريعة أخرى لأنّ القول بذلك يعني إبطال دينهم. وهو ما يسعى المسلمون في الظاهر إلى مناقشتهم فيه. لكنّ هذه المناقشة تتّجه في الحقيقة إلى تثبيت العقيدة لا إلى من هم خارجها.

ويتّصل النّسخ بمفهوم ينسبه المسلمون إلى اليهود هو القول بالبداء. وهو من المفاهيم المركزية لدى الشيعة بيد أنّنا نلاحظ أنّ الاختلاف كان واضحا بين موقف أهل السنّة والمعتزلة والفرق الأخرى مثل الخوارج من ناحية والشيعة من ناحية أخرى فيما يتعلّق بالصلة بين النّسخ والبداء. والبداء في اللغة الظهور بعد الخفاء وبدا له في الأمر بداء: نشأ له رأي فيه[2]. والبداء إذن استصواب شيء ظهر وعلم بعد أن لم يعلم[3]. وعلى هذا الأساس عرف البداء بأنّه «ترك ما عزم عليه»[4] ومثّل عليه بمظاهر سلوكية يومية مثل مخاطبة إنسان غيره قائلاً: اِمض إلى فلان ثمّ يقول له لا تمض إليه. واعتبر هذا السلوك تجلّياً من تجلّيات ضعف البشر ونقصانهم. غير أنّ البداء في علم الكلام يعنى به حدوث أحوال جديدة ينشأ عنها تعديل في الإرادة الإلهية السابقة. وتتطرّق كتب الشيعة في العقائد إلى مسألة جواز البداء في باب «العلم الإلهي» دائماً وإن كان مؤلفوها لم يصطلحوا فيه على قول واحد[5].

(1) عبد المجيد الشرفي، دروسه في إطار مناظرة التبريز 1991 ـ 1992.
(2) طاهر أحمد الزاوي، ترتيب القاموس المحيط، ط3، (د.م.)، 1980، 1/ 185.
(3) ابن منظور، لسان العرب، 1/ 333 ـ 334.
(4) النحاس، الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم، ط1، مصر، 1323 هـ، ص9.
(5) انظر الباب المخصص للبداء ضمن «أصول الكافي» للكليني، 1/ 146 ـ 149 ينصّ في بدايته على أنّ البداء عقيدة أساسيّة من عقائد الشيعة : عن زرارة بن أعين قال: ما عبد الله بشيء مثل البداء. وروى أبو عبد الله: ما عظّم الله بمثل البداء، ص146.

ويمكن اعتبار تشبّث الشيعة بالبداء وسيلة من وسائل تبرير عدم تحقّق نبؤة النصر التي تنبّأ بها علي بن أبي طالب وغيره من الأئمّة. واستطاعت الشيعة بفضل هذه القاعدة نفسها تعليل ما لحق التتابع الشرعي للأئمّة المنصوص عليهم والذين عيّنهم الله منذ الأزل وذلك عندما تولّى الإمامة موسى الكاظم بعد وفاة جعفر الصادق بدلا من أن يتولاها أخوه إسماعيل المنصوص عليه[1]. وأهمّ الحجج التي يستند إليها الشيعة لتأييد مشروعية البداء الدينية الآية ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ﴾[2] وهي تدلّ على أنّ الله يغيّر رأيه وأنّ الكتاب غير ثابت. فالتجأ الفكر السنّي إلى تأويل الآية بالقول إنّها تنصّ على كتابين أحدهما محلّ للمحو والإثبات والثاني هو اللوح المحفوظ الذي يمسّه المحو والتغيير[3].

كما يستدلون بما ورد في سورة الرحمان ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾[4] وكذلك بالآية: ﴿وَالَّذِينَ عَمِلُوا السَّيِّئَاتِ ثُمَّ تَابُوا مِنْ بَعْدِهَا وَآمَنُوا إِنَّ رَبَّكَ مِنْ بَعْدِهَا لَغَفُورٌ رَحِيمٌ﴾[5]. فالآية تنصّ على أنّ ارتكاب السيئات ينجرّ عنه العذاب لكن في حالة التوبة يتغيّر حكم الله إلى رحمة بعد عذاب. ويسوقون في هذا المقام أيضا قصّة قوم يونس الذين عندما آمنوا كشف الله عنهم عذاب الخزي في الحياة الدنيا ومتّعهم إلى حين وكذلك قصّة إبراهيم الذي أقدم على ذبح ابنه ثم تغيّر هذا الأمر بذبح الكبش وإطالة وعد الله لموسى من ثلاثين ليلة إلى أربعين.

وقد بذل المعتدلون من متكلّمي الشيعة ما وسعهم من جهد للإجابة عن اعتراضات المتكلّمين من أهل السنّة الذين اعتبروا أنّ القول بالبداء يفترض إمكان جهل الله بعواقب الأمور. والملاحظ أنّ السنيين حين يتطرّقون إلى البداء يحرصون على تأكيد أن تغيير الله لحكم من أحكام لا يترتّب عليه إفادة علم ما لم يكن والله منزّه عن ذلك. إذن فالنّسخ غير البداء لأنّ الأول ليس فيه تغيير لعلم الله والثاني يفترض وقوع هذا التغيير. وهنا نلاحظ أنّ السنّة والشّيعة يستندون في إثبات البداء أو نفيه إلى

---

(1) انظر د.م.إ. (ط1 بالعربية) فصل «بداء»، لـ قولدزيهر 6/ 388 ـ 392 وراجع فصل «بداء» بـ د.م.إ. (ط2 بالفرنسية) لـ قولدزيهر (Goldziher)، 1/ 873.
(2) سورة الرعد، الآية: 39.
(3) انظر الرازي، تفسيره، 19/ 66.
(4) سورة الرحمان، الآية: 29.
(5) سورة الأعراف، الآية: 153.

مقولات مصدرها الفلسفة اليونانيّة لذلك اتّسمت بالطابع المنطقي. وخاصيّة الاستناد إلى المقولات المنطقيّة اليونانيّة نجدها أيضا عند نفاة النّسخ.

ب ـ النسخ عند علماء أصول الفقه

وعلى خلاف المتكلّمين ركّز علماء أصول الفقه على الإشكاليّات التي يثيرها النسخ داخل الشريعة الإسلاميّة أي بين آيات القرآن من جهة أو بينها وبين غيرها من الأدلّة الأصوليّة الأخرى مثل السنّة من جهة أخرى. إلاّ أنّ التاريخ احتفظ لنا بموقف من أنكر النّسخ في الشريعة الإسلاميّة ذاتها. ينقل البغدادي أنّ أبا مسلم الاصفهاني[1] (ت 322هـ) «يزعم» أنّه ليس في القرآن آية منسوخة ولا آية ناسخة[2]. والملاحظ أنّ آثار نفاة النّسخ ـ وأهمّهم أبو مسلم ـ لم تصلنا لهذا فلا يمكن أن نحدّد أهميّة هذا الموقف وصلابته. لكن ما بحوزتنا من معطيات تحملنا على اعتبار موقف أبي مسلم شاذا. لذا لم يكلّف أكثر الأصوليين أنفسهم مشقّة ذكر هويّة أبي مسلم مثلاً ـ إن كان في الأمر مشقّة ـ غير أنّ اطراد الردّ على منكري النسخ في ثنايا مباحث النسخ عند الأصوليين يبرز أنّ موقف الإنكار لا يستهان بوجاهة أطروحاته. لكن فيم تتمثّل هذه الأطروحات؟

لئن غيّب الأصوليون التطرّق إلى آراء أبي مسلم ومن شايعه فإنّنا لا نعدم في مصادر أخرى بعض الإشارات من ذلك أنّ أبا مسلم يعتبر أنّه لا نسخ في شريعة محمد وأن جميع ما ذكر فيها من النسخ فإنّما المراد به نسخ شرائع الأنبياء المتقدّمين كالسبت والصلاة إلى المشرق والمغرب ممّا وضعه الله عنّا وتعبدنا بغيره[3]. ويحتجّ أبو مسلم على رأيه بأنّ القرآن لو كان فيه نسخ لاعتبر ذلك إبطالا لبعض ما اشتمل عليه. والإبطال يعني وجود الباطل فيه لكنّ الكتاب موصوف بأنّه ﴿لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ﴾[4]. وأيضاً فإنّ القرآن في نظر أبي مسلم شريعة أبديّة وحجّة على النّاس

---

(1) أبو مسلم: محمد بن بحر المشهور بأبي مسلم الاصفهاني. معتزلي، أهمّ مؤلّفاته «جامع التّأويل لمحكم التنزيل». وقد وصلتنا بعض آراء هذا المعتزلي وتأويلاته لعدد من الآيات القرآنية من خلال تفسير الرازي «مفاتيح الغيب». والملاحظ أنّ أحد علماء الهند وهو سعيد الأنصاري قام بجمع الآيات التي تأولها أبو مسلم لينفي أنّها منسوخة وقد اعتمد في عمله هذا على تفسير الرازي ووسم كتابه بـ«ملتقط جامع التّأويل لمحكم التّنزيل» (طبعة كلكتا، 1330 هـ). راجع مصطفى زيد، النّسخ في القرآن الكريم 1/ 50 ـ 51.

(2) البغدادي، أصول الدين، صص 226 ـ 227.

(3) انظر الجصاص، أحكام القرآن، 1/ 59. وأيضاف الرازي، تفسيره (ط1 مصر 1935) 3/ 227.

(4) سورة فصّلت، الآية: 42.

إلى يوم القيامة وإنّما يناسب طبيعته هذه ألاّ يكون فيه نسخ. ويواصل أبو مسلم احتجاجه بأنّ أكثر ما اشتمل عليه القرآن أوكلّه، كلّي عامّ لا جزئي خاص وفيه بيان الشّريعة كلّها بطريق الإجمال لا بطريق التّفصيل. ويظهر أنّ من الوسائل الّتي التجأ إليها لنفي النّسخ القول بالتّخصيص: فمن حجج مؤيّدي وقوع النّسخ في القرآن أنّ الله أمر المتوفى عنها زوجها بالاعتداد حولا كاملا ثمّ نسخ ذلك لتصبح المدّة أربعة أشهر وعشراً. ويعترض أبو مسلم على هذا معتبراً «أنّ الاعتداد بالحول ما زال بالكلية لأنّها لو كانت حاملاً ومدّة حملها حول كامل لكانت عدّتها حولاً كاملاً وإذا بقي هذا الحكم في بعض الصّور كان ذلك تخصيصاً لا نسخاً»[1].

وفي المقابل فإنّ الموقف السّائد إثبات النّسخ وتأصيله بتأويل آيات مختلفة أهمّها «وما ننسخ من آية أو ننسها». وتبدو أهمّية الآية من خلال إقرار الرّازي إنّ النّاس استنبطوا منها أكثر مسائل النّسخ[2] وأوّل مظاهر هذه المكانة الّتي ميّزت هذه الآية تعدّد قراءاتها:

ففعل ننسخ استقرّت قراءته على فتح النّون غير أنّه يوجد موقف شاذ قرأ الفعل بضمّ النون وكسر السين من أنسخت الكتاب أي وجدته منسوخاً على غرار أحمدت الرّجل أبخلته بمعنى وجدته محموداً وبخيلاً. وهنا تتفق القراءتان في المعنى وإن اختلفتا في اللفظ. ووقع كذلك تأويل ما ننسخ «بأنّها ما نجعل لك نسخه، يقال نسخت الكتاب إذن كتبته وانتسخته غيري إذا جعلت نسخه له. ويصير المعنى على هذا التّأويل»: ما ننسخك من آية يا محمّد وإنساخه إيّاها إنزالها عليه. والمقصود إذن ما ننزل عليك من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها فيؤوّل المعنى إلى أنّ كلّ آية أنزلت أتى بخير منها فيصير القرآن كلّه منسوخاً»[3]. وهذا غير ممكن في رأي أهل السّنّة لذلك اعتبر الطّبري قراءة ما «ننسخ» خطأ لخروجها عمّا جاءت به الحجّة من القرأة بالنّقل المستفيض[4]. لكن الكلمة الّتي أثارت أكثر الخلافات في قراءتها ضمن هذه الآية هي «نُنْسِها» فقراءتها استقرّت بضمّ النّون وكسر السّين بلا همز (ننسها) وتنسب

(1) الرازي، تفسيره، 3/ 229.
(2) المصدر نفسه، 3/ 231.
(3) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 1/ 46.
(4) الطّبري، تفسيره، 2/ 478.

هذه القراءة إلى أهل المدينة والكوفة. غير أنّه وجدت قراءات أخرى للكلمة منها: «تَنْسَها» وتنسب هذه القراءة إلى سعد بن أبي وقاص. وعلى أساس هذه القراءة يتغيّر الخطاب ليصبح في اتّجاه الرّسول بعد أن كان في اتّجاه الله في القراءة الأولى. ويحتجّ سعد بن أبي وقاص على هذه القراءة بآيتين ذكرتا ظاهرة نسيان النّبيّ هما: ﴿سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنسَىٰٓ ۝٦﴾[1] ﴿وَٱذْكُر رَّبَّكَ إِذَا نَسِيتَ﴾[2]. والنّسيان بمعنى السّهو أو بمعنى التّرك[3].

أمّا القراءة الثّالثة فهي «نَنْسَأْهَا» بمعنى نؤخّرها. فالنّساء هو التّأخير. وممّن قرأ ذلك جماعة من الصّحابة والتّابعين وجماعة من قرّاء الكوفة والبصرة. ويرى أصحاب هذه القراءة أنّ التّأخير أو الإرجاء يعني إقرار الآية وعدم تغييرها أو إبطال حكمها وتوجد قراءة أخرى «تُنْسَهَا» تتفق في المعنى مع القراءة الأولى «نَنْسَهَا» إلاّ أنّ الخطاب يتّجه إلى محمّد. والإشكال هنا كيف ينسى محمّد غيره؟

إنّ تمدّد قراءات هذه الآية كان متناغماً مع الاختلاف في تأويل دلالاتها حسب أهداف المؤوّلين وانتماءاتهم المذهبية: فهناك من فسّر النّسخ بالإزالة لكن ما الّذي يزال؟ هل هو حكم الآية أم تلاوتها أي نصّها؟ أدّى الجواب عن هذا السّؤال إلى بروز تصنيف لأنواع النّسخ وأنماطه هي:

ب ـ 1) نسخ الحكم دون تلاوة

يذكر أبو جعفر النّحاس (ت 338هـ) أنّ أكثر النّسخ في القرآن يتمثّل في إزالة الحكم بنقل العباد عنه. ويعتمد في هذا الرّأي على الاشتقاق اللّغوي لفعل نسخ من نسخت الكتاب: إذن نقلته من نسخته. وعلى هذا الأساس يستنتج بقاء المنسوخ متلوّاً[4]. ويدعّم تأويله هذا بأثر منقول عن مجاهد: «ما ننسخ من آية: نزيل حكمها ونثبّت خطّها». وأمثلة هذا النّوع متعدّدة لعلّ أشهرها نسخ الصّلاة إلى بيت المقدس بالصّلاة إلى الكعبة فقد نسخ الحكم الأوّل وبقي نصّ كلّ من الآيتين. ويبدو أنّ الفكر السّنّي لا يجد حرجا من هذا النّوع من النّسخ الّذي ذهب إليه أكثر المتكلّمين على ما يرويه الرّازي في تفسيره.

---

(1) سورة الأعلى، الآية: 6.

(2) سورة الكهف، الآية: 24.

(3) الطّبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، 1/ 405.

(4) أبو جعفر النّحّاس، النّاسخ والمنسوخ في القرآن الكريم، ص7.

ب ـ 2) الإزالة حكما وتلاوة

يعتمد النحّاس تعريفا لهذا النوع الثاني من النسخ على سلطة مرجعيّة لغوية تتمثل في النحوي الكوفي الكسائي. وتأويل هذا اللغوي يتنزّل في إطار نقلي لأنّ منطلقه القرآن إذ ارتكز على الآية: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّآ إِذَا تَمَنَّىٰٓ أَلْقَى ٱلشَّيْطَٰنُ فِىٓ أُمْنِيَّتِهِۦ﴾[1] فأوّل الأمنية بمعنى التلاوة ليستنتج أنّ الله ينسخ ما يلقي الشيطان أي يزيله فلا يُتلى ولا يثبت في المصحف. ويتأسّس هذا التّأويل في نظر النحاس على اللغة أيضا فالنسخ مشتقّ هنا من نسخت الشمس الظل أي أزالته وحلّت محلّه.

وممّن أقرّ بوجود هذا النوع أبو عبيد الله الذي ذهب إلى أنّه كان ينزل على النبي السورة فترفع ولا تتلى ولا تثبت. ويروي النحاس أنّ أبا عبيد الله يحتجّ بأحاديث صحيحة السند[2] ومن أشهر الأمثلة على هذا النّوع ما نقل عن عبد الله بن مسعود إذ قال: أقرأني النبي صلى الله عليه وسلم آية وسورة فحفظتها وأثبتّها في مصحفي فلمّا كان الليل رجعت إلى حفظي فلم أجد منه شيئا وغدوت على مصحفي فإذا الورقة بيضاء فأخبرت النبي صلى الله عليه وسلم بذلك فقال لي: «يا ابن مسعود تلك رفعت البارحة»[3].

ومن نماذج هذا الصنف من النسخ أيضا ما ورد عن عائشة «كان فيما نزل من القرآن عشر رضعات معلومات يحرمن ثم نسخ بخمس معلومات»[4]. والملاحظ أنّ هذا النوع من النسخ لا يقوم على تأويل لفظ النسخ بأنّه الإزالة فحسب بل على تأويل النسيان أيضا فالحسن والأصم وأكثر المتكلّمين ـ حسب رواية الرازي ـ أوّلوا النسخ في الآية بمعنى نسخ الحكم دون التلاوة وأوّلوا لفظ «ننسها» بمعنى نسخ الحكم والتلاوة معا. وقد اعترض على وقوع النسيان هنا عقلا وشرعا وهو ما يبرز أنّ لفظ النسيان أثار إشكالات مختلفة في أذهان المؤولين. واعتبر وجود نسيان مقبول وآخر مرفوض فالمقبول هو النسيان المقابل للذكر الذي نصّت عليه الآية: ﴿وَٱذْكُر رَّبَّكَ إِذَا

---

(1) سورة الحج، الآية: 52.
(2) النحاس، المصدر المذكور، ص8.
(3) ابن خزيمة، كتاب الموجز في الناسخ والمنسوخ، نشر ملحقا بكتاب النحاس المذكور، ص261.
(4) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، 2/ 39.

نَسِيتَ﴾[1] وهذا التّأويل مروي عن قتادة وإليه ذهب الحسن فقال : إنّ نبيّكم أقرئ قرآنا ثم نسيه.

ولئن اعترض البعض على ظاهرة نسيان النبي لأنّ ذلك يؤدّي إلى التنفير فإنّ البعض الآخر رأوا أنّه لا يؤدي إلى التنفير لتعلّقه بالمصلحة. واستدلّوا على ذلك بالآية: ﴿﴾[2] أي إلا ما شاء الله أن تنساه. وأمّا النسيان المرفوض فهو الذي يقصد به الترك: ترك العمل بالآية لكن معنى الترك في اللغة يعني معنيين متقابلين الأول التخلّي عن شيء والثاني الإبقاء عليه[3]. وإلى المعنى الأوّل ذهب الزجاج بقوله: «إنّما يقال في هذا نسيت إذا تركت ولا يقال فيها أنسيت تركت وإنّما معنى أو ننسها أو نتركها أي نأمركم بتركها»[4]. لكن هذا التّأويل وقع انتقاده لكي يتّجه إلى المعنى الثاني للترك أي الإبقاء وعدم التبديل وحتى يقوى هذا التّأويل يستند إلى أخبار ترفع إلى أعلام ثقات مثل ابن مسعود الذي أوّل النسيان بمعنى الترك وعدم التبديل[5].

والملاحظ أنّه وقع الربط بين معنى النسيان ومعنى التّأخير يقول النحاس «وعلى قراءة البصريين ننساها أحسن ما قيل في معناه أو نتركها ونؤخرها فلا ننسخها»[6].

وواضح أنّ تثبيت تأويل التّأخير في هذا المعنى يهدف إلى إضفاء التناسق على الأحكام الفقهية بيد أنّ لفظ التّأخير خضع لتأويلات متعددة على أساس قراءة لفظ ننسأه» وهي:

أوّلاً: إنّ معناه أو نؤخرها فلا ننزلها وننزل بدلا منها ما يقوم مقامها في المصلحة أو يكون أصلح للعباد منها.

ثانياً: إنّ معناه نؤخرها إلى وقت ثان ونأت بدلا منها في الوقت المتقدم بما يقوم مقامها.

---

(1) سورة الكهف، الآية: 24.
(2) سورة الأعلى، الآية: 6 وانظر الطبرسي، مجمع البيان، 1/ 406.
(3) ابن منظور، لسان العرب، 2/ 31.
(4) الطبرسي، المصدر المذكور 1/ 409.
(5) الطبري، تفسيره، 2/ 476.
(6) النحاس، الناسخ والمنسوخ، ص8.

ثالثاً: أن يكون معنى التّأخير أن ينزل القرآن فيعمل به ويتلى ثم يؤخر بعد ذلك بأن ينسخ فترفع تلاوته جملة ويمحى.

رابعاً: أن يؤخر العمل بالحكم لأنّه نسخ ويترك خطه مثبتاً[1].

ب ـ 3) نسخ التلاوة دون الحكم

عرّف النحاس هذا النوع من النسخ بأنّه يتمثّل في أنّ الآية تنزل وتتلى في القرآن ثمّ تنسخ فلا تتلى ولا تثبت في الخط ويكون حكمها ثابتاً[2]». والأمثلة على هذا النوع كثيرة من أشهرها ما روي عن عمر بن الخطاب أنّه قال لولا أكره أن يقول الناس قد زاد في القرآن ما ليس فيه لكتبت آية الرجم وأثبتّها فوالله لقد قرأناها على رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لا ترغبوا عن آبائكم فإن ذلك كفر. الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتّة نكالا من الله والله عزيز حكيم»[3].

ومن نماذج هذا النوع كذلك ما روي عن عائشة أنّها قالت: «كانت سورة الأحزاب تقرأ في زمن النبي صلى الله عليه وسلم مائتي آية فلمّا كتب عثمان المصاحف لم نقدر منها إلا ما هو الآن»[4]. ومن ذلك قول أبي موسى الأشعري: «إنّا كنّا نقرأ سورة تشبهها في الطول والشدّة ببراءة فأنسيتها غير أنّي أحفظ منها: لو كان لابن آدم واديان من مال لابتغى وادياً ثالثاً ولا يملأ جوف ابن آدم إلا التراب». وأخرج الطبراني عن ابن عمر قال: «قرأ رجلان سورة أقرأهما رسول الله صلى الله عليه وسلم فكانا يقرآن بها فقاما ذات ليلة يصليان فلم يقدرا منها على حرف فأصبحا غاديين على رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكروا ذلك فقال: إنّها ممّا نسخ ونسي فالهوا عنها[5].

وذكر الحسين بن المناوي في كتابه الناسخ والمنسوخ: «وممّا رفع رسمه من القرآن ولم يرفع من القلوب» حفظه سورتا القنوت في الوتر وتسمّيان سورتي الخلع

(1) الطبرسي، المصدر المذكور، 1/ 409.
(2) النحاس، الناسخ والمنسوخ، ص8.
(3) السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، 2/ 25.
(4) المصدر نفسه، 1/ 25.
(5) الطبراني، المعجم الكبير، 12/ 288. ذكر في مقدمة تحقيق كتاب الناسخ والمنسوخ لهبة الله سلامة بن نصر بن علي البغدادي، ص31.

والحفد. وقد نقل عن ثبوت سورتي الخلع والحفد في مصحف ابن عبّاس، وأبيّ بن كعب: «اللهمّ إنّا نستعينك ونستغفرك ونثني عليك ولا نكفرك ونخلع ونحفد ونرجو رحمتك ونخشى عذابك إن عذابك بالكافرين ملحق»[1].

وروى أبو عبيد عن ابن عمر قوله «ليقولنّ أحدكم قد أخذ القرآن كلّه وما يدريك ما كلّه قد ذهب منه قرآن كثير ولكن ليقل قد أخذت منه ما ظهر»[2]. وأمام الحرج الذي تثيره هذه النماذج وأمثالها أنكر البعض هذا النوع من النسخ لأنّ الأخبار فيه أخبار آحاد[3].

وما يشي بأهمّية آية: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ﴾ التوظيف المذهبي لها فقد استدلّ بها الشافعي ليمنع نسخ الكتاب بالسنّة ويؤكّد أنّ النسخ لا يقع إلاّ بين آيات القرآن. واعتمد في رأيه هذا على الجزء الأخير من الآية: ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ﴾ فهذه العبارة تفيد في نظره الإتيان بما هو من جنس القرآن وأنّ المأتي به خير من الآية. والسنّة لا تكون خيراً من القرآن. لكن هذا التأويل ليس التّأويل الوحيد الممكن إذ أنّ عبارة ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ﴾ لا توجب أن يكون ذلك الخير ناسخا فمن الجائز أن يكون ذلك الخير مغايرا للناسخ يقع بعد حصول النسخ والذي يدلّ على تحقيق هذا الاحتمال أنّ هذه الآية صريحة في أنّ الإتيان بذلك الخير مرتب على نسخ الآية الأولى فلو كان نسخ تلك الآية مرتّبا على الإتيان بهذا الخير لزم الدور[4]. كما استدلّت المعتزلة بهذه الآية على أنّ القرآن مخلوق[5] وهذا يدلّ على أنّ التأويل كان أهمّ الطرق التي قارب بها ممثّلو الفكر الإسلامي النصّ القرآني الذي يطوع حسب انتماءاتهم وعقائدهم والتّأويل لم يكن يصوّب اهتمامه إلى العبارات والجمل فحسب بل إلى الكلمة الواحدة أيضا من ذلك أنّ كلمة آية فسّرها أغلب المؤوّلين بأنّها الآية النصيّة القرآنيّة يقول ابن حزم: «ولسنا ننكر رفع آيات في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم من الصدور جملة» لقوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ﴾ ولا نجيز ذلك بعد موته لقوله: ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾[6]. إلا أنّ أبا

---

(1) الخوئي، البيان في تفسيره القرآن، 1/ 142.

(2) السيوطي، المصدر المذكور، 2/ 25.

(3) انظر مزيدا من التفاصيل عن هذه الأنواع في كتاب Burton, The collection of the Qu'ran, pp. 19-26 .

(4) الرازي، تفسيره، 3/ 233.

(5) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(6) ابن حزم، الإحكام، 4/ 480.

مسلم المعتزلي شذّ عن هذا التّأويل السائد معتبرا أنّه قد يكون المراد بالآية المعجزة أو آيات الكتب السابقة كالتوراة والإنجيل[1].

وهذا الموقف يوحي بوعي صاحبه بثراء دلالات لفظ «آية» فهو في اللغة العربيّة يدلّ على معنى العلامة أو الشاهد في الأصل. وتؤكّد بعض الأبيات الشعريّة هذا المعنى[2] وكذلك بعض الآيات القرآنية مثل ﴿وَمِنْ ءَايَـٰتِهِ ٱلَّيْلُ وَٱلنَّهَارُ وَٱلشَّمْسُ﴾[3] والآيات هنا هي العلامات والدلالات على أن خالق ذلك كله إله واحد[4].

ويروي الطبري في مقدمة تفسيره أنّ الآية من آي القرآن تحتمل معنيين في كلام العرب أحدهما العلامة لأنّه يعرف بها تمام ما قبلها وابتداؤها والآخر القصّة أو الرسالة والخبر[5]. ويذكر التهانوي أنّ الآية هي العلامة لغة، وشرعا هي ما تبيّن أوّله وآخره توقيفا من طائفة من كلامه تعالى بلا اسم، وينقل عن صاحب الإتقان قوله: الآية قرآن مركب من جمل ذو مبدأ ومقطع ومندرج في سورة وأصلها العلامة ومنه آية ملكه لأنّها علامة للفصل والصدق أو الجماعة لأنّها جماعة كلمات... وقيل هي الواحدة من المعدودات في السور سميت بها لأنّها علامة على صدق من أتى بها وعلى عجز المتحدّي بها وقيل لأنّها علامة على انقطاع ما قبلها من كلام وانقطاعها ممّا بعدها»[6].

وقد تحوّل معنى الآية من العلامة والشاهد إلى المعجزة في الفضاء الإسلامي فالكواكب مثل الشمس والقمر شواهد على القدرة الإلهيّة وعلى معجزات الخالق غير أنّ هذا المعنى تطوّر أيضا لتدلّ النصوص التي تنقل وتروي أخبار هذه الشواهد على القدرة الإلهيّة. ليدلّ على معنى العلامات وفي مرحلة أخيرة أصبحت كلّ آية من هذه النصوص تعتبر علامة بذاتها.

والملاحظ أنّ كلّ معاني كلمة آية ما عدا المعنى الأخير تتطابق تماما مع مفهوم الآية المسيحي واليهودي حيث يستعمل لفظ آية دالا على مدلول ديني يتمثّل في

---

(1) الرازي، تفسيره، 3/ 231.

(2) انظر بيت سحيم عبد بني الحسحاس : ألكني إليها عمر الله يا فتى / بآية ما جاءت إلينا تهاديا

(3) سورة فصلت، الآية: 37.

(4) الطبري، تفسيره 3/ 276.

(5) يمثل على هذا المعنى ببيت لكعب بن زهير بن أبي سلمى:

ألا أبلغا هذا المعرّض آية أيقظان قال القوم إذا قال أم حلم

(6) التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، 1/ 105.

العلامات التي تبرهن عن وجود الله والتي تصاحب أفعال الأنبياء وتكون شاهدة عليها[1].

وأمّا الآية الثانية التي يستند إليها الأصوليون لتشريع النسخ فهي ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوٓاْ إِنَّمَآ أَنتَ مُفْتَرٍ﴾[2]. ويستدلّ الشافعي بهذه الآية على أنّ القرآن لا ينسخ بالسنّة وعلى أنّ الآية لا تصير منسوخة إلا بآية أخرى غير أنّ الرازي يعتبر هذا التأويل ضعيفا لأنّ الآية تدلّ على أن الله يبدّل آية بآية أخرى ولا دلالة فيها على أنّه لا يبدل آية إلا بآية. ويتأسس هذا الفهم على اعتبار السنّة وحيا مماثلاً للوحي القرآني يقول الرازي «وأيضاً فجبريل قد ينزل بالسنّة كما ينزل بالآية وأيضاً فالسنّة قد تكون مثبتة للآية...»[3].

واعتمد أبو الوليد الباجي هذه الآية في صدارة الحجج السمعية على مشروعيّة النسخ الدينية وقد أوّل التبديل من خلال إمكانيتين أولاهما تبديل التلاوة والثانية تبديل الحكم الثابت بعد استقراره. لكن ما علاقة التبديل بالإزالة؟ نجد الإجابة عند البزدوي الذي اعتمد الآية لترسيخ المفهوم الاصطلاحي للنسخ وهو التبديل الذي يعني حلول شيء آخر زائل. وردّا على من رفض الإقرار بجواز تبديل آية لآية أخرى بحجّة أنّ ما أنزل لا يمكن رفعه وتبديله وأنّ المقصود بالتبديل تبديل مكان الآية بإنزال آية بدل ما لم ينزل. يقول الغزالي «فإنّ الذي لم ينزل كيف يكون مبدلا والبدل يستدعي مبدلا وكيف يطلق اسم التبديل على ابتداء الإنزال فهذا هوس وسخف»[4].

وفي مقابل التّأويل السائد عند الأصوليين أنكر أبو مسلم الأصفهاني أن تدلّ هذه الآية على النسخ إذ المقصود بالتبديل في الآية تبديل الآيات في الكتب المتقدمة مثل تحويل القبلة من بيت المقدس إلى الكعبة[5].

إذن فإنّ مفهوم التبديل يطابق مفهوم النسخ في نظر الأصوليين والمفسّرين عموما. يفسر الطبري الآية 101 من سورة النحل قائلاً: "يقول تعالى وإذا نسخنا حكم

---

(1) انظر د.م.إ. (ط2 بالفرنسية) فصل آية لـ أ. جافاري (A. Jeffery)، 1/ 796 ـ 797.

(2) سورة النحل، الآية: 101.

(3) الرازي، تفسيره، 5/ 363.

(4) الغزالي، المستصفى، 1/ 111.

(5) الرازي، تفسيره، 5/ 363.

آية فأبدلنا مكانه حكم أخرى والله أعلم بما ينزل. . .» ويدعم هذا التأويل بأربعة أخبار:

ـ خبر أوّل عن مجاهد: بدّلنا: رفعناها فأنزلنا غيرها.

ـ خبر ثان عن مجاهد: بدّلنا: نسخناها. بدّلناها. رفعناها وأثبتنا غيرها.

ـ خبر ثالث عن قتادة: وإذا بدّلنا كقولنا ما ننسخ من آية.

ـ وخبر رابع عن ابن زيد: وهذا التبديل ناسخ ولا نبدّل آية مكان آية إلا بنسخ[1].

لكن بما أنّ النسخ والتبديل متطابقان لماذا لم يحتفظ بمفهوم التبديل؟

لنلاحظ أوّلا أن مفهوم النسخ عبّرت عنه بالإضافة إلى التبديل مفاهيم أخرى وردت في القرآن مثل الإبطال والمحو والإنساء على غرار ﴿قَالَ كَذَٰلِكَ أَتَتْكَ ءَايَٰتُنَا فَنَسِيتَهَا﴾[2]. و ﴿يَمْحُوا۟ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾[3]. وهذه الآية استند إليها الرازي إضافة إلى الآية 101 من سورة النحل ليثبت مشروعيّة النسخ بعد أن اعتبر الاستدلال بالآية رقم 106 من سورة البقرة ضعيفا معلّلا ذلك بأنّ «ما» في هذه الآية تفيد الشرط والجزاء (على غرار القول: من جاءك فأكرمه لا يدلّ على حصول المجيء بل على أنّه متى جاء وجب الإكرام فكذلك هذه الآية لا تدلّ على حصول النسخ بل على أنّه متى حصل النّسخ وجب أن يأتي بما هو خير منه)[4].

ويبدو أنّ مفهوم التبديل لم يستقرّ لأنّه يرتبط عند اليهود بتبديل كتبهم. لذا اقترن هذا المفهوم بالتحريف[5] وبأبعاد سلبية منذ عهد مبكّر في التاريخ الإسلامي[6].

(1) الطبري، تفسيره، 7/ 646 ـ 647 (ط 1992) وانظر التهانوي «التبديل لغة هو الإبدال وعند الأصوليين هو النسخ» كشاف اصطلاحات الفنون 1/ 136.
(2) سورة طه، الآية: 126.
(3) سورة الرعد، الآية: 39.
(4) الرازي، تفسيره، 3/ 229.
(5) بدّله تبديلاً: حرّفه. طاهر أحمد الزاوي، ترتيب القاموس المحيط، 1/ 183.
(6) روى الطبري قول أبي عبيدة الجراح أثناء اجتماع سقيفة بني ساعدة: «يا معشر الأنصار إنكم أوّل من نصر وآزر فلا تكونوا أوّل من بدّل وغيّر»، تاريخ الطبري، 1/ 1842.

وهكذا يمكن أن نقرّ بإجماع الأصوليين على ثبوت النسخ في القرآن وعلى أنّ المستند في هذا هو تأويل الآية 106 في سورة البقرة والآية 101 في سورة النحل والإجماع وحده هو الحجّة لأنّه لا توجد قرينة نصيّة تقطع بوجود النّسخ.

والنّسخ ليس أصلا في مستوى أصل الإجماع إنّما هو فنية اتّجه إليها الفقهاء حتى يقع إضفاء التناسق على المنظومة الإسلامية التي كانت تقتضي القول بوجود تعارض بين آيات بذاتها أو بين أحكام استقرّت في الفقه الإسلامي بناء على سنن وأحاديث. لكنّ هذه الأحكام لم يتّفق عليها الفقهاء ولا على عددها: أي لم يتّفقوا على ما نسخ وعلى ما لم ينسخ لذا يقولون أحيانا عن نفس الآية إنّها منسوخة تارة وتارة أخرى تعتبر مخصّصة ولهذا السبب كان الاختلاف في عدد الأحكام المنسوخة في القرآن. وقد أجرى محقّق كتاب ابن الجوزي (ت 597هـ) «نواسخ القرآن»[1] مقارنة بين سبعة مصنّفين في النّسخ من القدامى أو المحدثين فوجد أنّهم لا يتّفقون إلا في آيتين منسوختين. فإذا لم ينجح علم الأصول في حصر الآيات الناسخة والمنسوخة فما قيمته في الواقع ؟ لقد كان النسخ موضوعا خلافيا لذلك حاول الفقهاء تقنينه بوضع قواعد وشروط تضبط ممارسته وتمنع من أن يؤدي استخدامه إلى بروز تأثيرات لا تقبلها السنن الثقافية لكنّ عملهم هذا جعلهم يخوضوع في قضايا نظرية وجزئيّة لا صلة لها بالواقع منها الاختلاف في جواز نسخ الحكم قبل التّكليف والاختلاف في نسخ فحوى الخطاب دون منطوقه أو العكس وإذا عمل المسلم بحكم الناسخ متطوّعا وهو لا يعلم إلا بالمنسوخ هل يقبل عمله؟

إنّ كثرة هذه القضايا إضافة إلى اعتبار أن النسخ يقتصر على زمن الوحي وأنّ النسخ لا يقع بالإجماع توهم أنّ ملفّ النسخ قد أغلق لكنّ هذا الملفّ أعيد فتحه وما زلنا نشهد الصراع الفكري بين مثبتي النسخ ومنكريه.

2 ـ النسخ بين القرآن والسنّة

أ ـ موقف الشافعي

تصنّف أنماط النسخ في القرآن طبقا لمفاهيم مختلفة ومتغايرة للنسخ فإذا نظرنا

---

(1) أبو الفرج عبد الرحمان بن الجوزي، نواسخ القرآن، تحقيق محمد أشرف علي الملباري (ط1، المدينة المنورة 1984).

إلى طبيعة النصوص الناسخة والمنسوخة كنا في مجال المقارنة بين القرآن والسنّة فهل يجوز أن ينسخ القرآن السنّة أو أن تنسخه هي؟

لقد رأينا كيف أعلى الشافعي منزلة السنّة إلى درجة مضاهاتها به واعتبارهما نصّا يجعلهما واحدا. وهذا التمشي يفترض أن يجعلهما متناسخين إلاّ أن صاحب الرسالة يتمسّك في هذه المسألة باستقلال كلّ من النصّين بانيا رأيه على مبدأ التجانس بين النصوص فكلّ جنس من النصوص لا تنسخه إلا نصوص من جنسه. فالكتاب ينسخ الكتاب والسنّة تنسخ السنّة ولا تكون ناسخة للكتاب بل هي تابعة له بمثل ما نزل نصا ومفسّرة ما أنزل الله منه جملا. ويكاد الشافعي في تقريره لعدم جواز أن تنسخ السنّة القرآن أن يطرح مبدأ الفصل بين النصين استنادا إلى نسبة كلّ منهما من حيث المصدر. فما صدر عن الله في كتابه لا ينسخه إلا مثله لأنّ ما فرضه الله على عباده لا يجوز لأحد غيره أن يبدله. وفي هذا يستند الشافعي إلى النصّ القرآني الذي يأمر النبي أن يعلن أنّه لا يجوز له تغيير شيء من الوحي من تلقاء نفسه. ولا يتنبه الشافعي إلى أنّ مثل هذا الاستناد يعني أنّ السنّة ليست وحيا وإنّما هي اجتهادات النبي لفهم الوحي، وهي اجتهادات لا يصحّ أن تتناقض مع منطوق الوحي ناهيك بأحكامه[1]. وهكذا فالسنّة في رأي الشافعي لا تنسخ القرآن إلا أنّها تبيّن نسخ القرآن للقرآن باعتبار وظيفتها البيانية للنص التأسيسي. ولقد ساق الشافعي طائفة من الآيات التي دخلها النسخ في رأيه مشيراً إلى أنّ بيان النسخ فيها كان بمعونة من سنّة الرسول من ذلك آية الوصيّة التي شرعت الوصية للوارث وآية المواريث. فهذه الأخيرة في نظره نسخت الآية الأولى. ومصدر علمنا بذلك السنّة التي تلقاها العلماء بالقبول في كلّ الأمصار. يورد في مستهلّ مبحث موسوم بـ«الناسخ والمنسوخ الذي تدلّ عليه السنّة والإجماع» آية الوصيّة ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا ٱلْوَصِيَّةُ لِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ بِٱلْمَعْرُوفِ ۖ حَقًّا عَلَى ٱلْمُتَّقِينَ﴾[2]. وآية المواريث ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَٰجِهِم مَّتَٰعًا إِلَى ٱلْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ ۚ فَإِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِى مَا فَعَلْنَ فِىٓ أَنفُسِهِنَّ مِن مَّعْرُوفٍ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [3]. ويعلّق عليهما قائلاً: «فأنزل الله ميراث الوالدين

(1) نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي، صص 46 ـ 47.

(2) سورة البقرة، الآية: 180.

(3) البقرة، الآية: 240.

ومن ورث بعدهما ومعهما من الأقربين وميراث الزوج من زوجته والزجة من زوجها. فكانت الآيتان محتملتين لأن تثبتا الوصيّة للوالدين والأقربين والوصيّة للزوج والميراث مع الوصايا فيأخذون بالميراث والوصايا ومحتملة بأن تكون المواريث ناسخة للوصايا. فلمّا احتملت الآيتان ما وصفنا كان على أهل العلم طلب الدلالة من كتاب الله فما لم يجدوه نصّا في كتاب الله طلبوه في سنّة رسول الله فإن وجدوه فما قبلوا عن رسول الله فعن الله قبلوه بما افترض من طاعته. ووجدنا أهل الفتيا ومن حفظنا عنه من أهل العلم بالمغازي من قريش وغيرهم لا يختلفون في أنّ النبي قال عام الفتح: «لا وصيّة لوارث ولا يقتل مؤمن بكافر» ويأثرونه[1] عن من حفظوا عنه ممّن لقوا من أهل العلم بالمغازي/ فكان هذا نقل عامّة وكان أقوى في بعض الأمر من نقل واحد عن واحد وكذلك وجدنا أهل العلم عليه مجمعين»[2].

إنّ هذا النصّ المطوّل يستدعي جملة من الإضاءات: أولاً: إن الشافعي يحاول تأسيس نسخ آية المواريث لآية الوصيّة بواسطة حديث يعدّه متواترا ويحظى بإجماع العلماء، غير أنّ صاحب الرسالة نفسه ينقل لنا تأويلا آخر لفئة قلّل من عددها ذكر من ممثليها طاووسا يقول: «إلاّ أنّ طاووساً وقليلاً معه قالوا: نسخت الوصيّة للوالدين وثبتت للقرابة غير الوارثين فمن أوصى لغير قرابة لم يجز»[3]. ولم ينف الشافعي هذا الاحتمال بل أقرّه ووجد من الضروري الاستناد إلى خبر آخر نقله عمران بن حصين عن النبي يفيد أنّ الرسول حكم في ستّة مملوكين كانوا لرجل لا مال له غيرهم فأعتقهم عند موته فجزّأهم النبي ثلاثة أجزاء فأعتق اثنين وأرقّ أربعة[4].

إنّ دلالة هذا الحديث في نظر الشافعي بيّنة بأنّ الرسول أنزل عتق المملوكين في المرض وصيّة، ويستنتج من ذلك أنّ الوصيّة لو كانت تبطل لغير قرابة بطلت للعبيد المعتقين وأن لا وصية لميّت إلا في ثلث ماله وأن يردّ ما جاوز الثلث في الوصيّة.

ومن ناحية أخرى ينفي أبو مسلم الاصفهاني أن تكون آية الوصيّة منسوخة بآية المواريث وقد ذكر الفخر الرازي رأيه في ذلك قائلاً: «منهم من قال إنّها ما صارت

---

(1) أثر الحديث : نقله.
(2) الشافعي، الرسالة، ص139.
(3) المصدر نفسه، ص143.
(4) المصدر نفسه، ص143.

منسوخة، وهذا اختيار أبي مسلم وتقرير قوله من وجوه:

أحدهما: إنّ هذه الآية ما هي مخالفة لآية المواريث ومعناها كتب عليكم ما أوصى به الله (ت) من توريث الوالدين والأقربين من قوله تعالى﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ ﴾: إذ كتب على المحتضر أن يوصي للوالدين والأقربين بتوفير ما أوصي الله له لهم عليهم.

ثانيهما: إنّه لا منافاة بين ثبوت الميراث للأقرباء مع ثبوت الوصيّة بالميراث عطية من الله (ت) والوصيّة عطيّة ممّن حضره الموت فالوارث جمع له بين الوصيّة والميراث بحكم الآيتين.

ثالثهما: لو قدّرنا حصول المنافاة لكان يمكن جعل آية المواريث مخصّصة لهذه الآية وذلك لأنّ هذه الآية توجب الوصيّة للأقربين. ثم آية المواريث تخرج القريب الوارث ويبقى القريب الذي لا يكون وارثا داخلا تحت هذه الآية وذلك لأنّ من الوالدين من يرث ومنهم من لا يرث بسبب اختلاف الدين والرقّ والقتل، ومن الأقارب الذين لا يسقطون في فريضة من لا يرث بهذه الأسباب الحاجبة ومنهم من يسقط في حال ويثبت في حال إذا كان في الواقعة من هو أولى بالميراث منهم... فكلّ من كان من هؤلاء وارثا لم تجز الوصيّة له ومن لم يكن وارثا جازت الوصيّة له لأجل صلة الرحم فقد أكّد الله تعالى ذلك بقوله ﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِي تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلۡأَرۡحَامَۚ﴾[1] وبقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ[2] بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ﴾[3]. وهكذا فالإجماع على نسخ آية المواريث لآية الوصيّة غير حاصل كما أنّ القرآن والحديث لا يحتويان على أيّة دلالة تسمح بالنسخ أو بالإلغاء. وإضافة إلى ذلك يروى أنّ ابن عباس كان قد دافع في الآن نفسه عن الأطروحات التي تقول بالنسخ الكلي وتلك التي تقول بالنسخ الجزئي للآية 180 بالآيتين رقم (11 و12) من سورة النساء. في حين أنّ مفسّرين آخرين مثل الحسن البصري وطاووس دافعوا عن الفكرة التي تقول بالتخصيص.

وأمّا فيما يخصّ الآية (رقم 240) من سورة البقرة فإنّ المصادر القديمة تنقل لنا مجادلة حامية جرت بين ابن الزبير والخليفة عثمان بن عفّان: «قلت لعثمان بأن هذه

(1) سورة النساء، الآية: 1.

(2) سورة النحل، الآية: 90.

(3) راجع محمد أبو زهرة، الشافعي، صص 243 ـ 244.

الآية (أي رقم 240) المتضمّنة في سورة البقرة نسختها الآية (رقم 234) من السورة نفسها، فلماذا إذن نتركها في السورة؟ فأجاب عثمان : اتركها يا ابن أخي العزيز فوالله لن أحذف آية من المكان الذي حدّد لها»[1].

إنّ موقف عثمان إرهاص للمقولة التي ستظهر لاحقا لتصف نمطا من أنماط النسخ هو : نسخ الحكم دون التلاوة: بمعنى أنّ الآية تظلّ ضمن المدوّنة القرآنية ولكن مضمونها يلغى فلا يعمل به.

وعلى صعيد آخر لا يمكن قراءة الآيتين من دون استحضار آيات أخرى على غرار الآيتين 181 و182 من سورة البقرة[2] والآيتين 11 و12 من سورة النساء.

إنّ أهمية هذه الآيات تكمن في أنّها تعترف بشكل صريح بحقّ كلّ مؤمن ليس فقط في حرية التوريث لمن يشاء وإنّما بواجب التوريث عن طريق ترك وصيّة بأملاكه للأبوين وللأقارب وللزوجات أي لكلّ من لهم الحقّ في وراثته والذين يستطيع توريثهم بإرادته الصريحة أو حرمانهم من التوريث. ولكن المشكلة هي أنّ آيات سورة البقرة أعلن أنّها منسوخة بالآيات رقم 11 و12 من سورة النساء ويعود هذا الموقف إلى إرادة الفقهاء الصريحة والمتعمدة حصر حرية التوريث بل وحتى إلغاءها على الرّغم من أنّ القرآن قد نصّ عليها صراحة في الآيات المذكورة من سورة البقرة. وهذا يعني أنّ الفقهاء سمحوا لأنفسهم بتوظيف تأويل الآيات القرآنية من أجل تشكيل :علم للتوريث: يتناسب مع الإكراهات والقيود الاجتماعية الاقتصادية الخاصّة بالمجتمعات التي اشتغل فيها الفقهاء الأوائل (أو بالأحرى الخاصّة بالفئات الاجتماعية التي اشتغلوا داخلها. والأداة التي استخدموها لإبطال الآيات 180 ـ 181 ـ 182 ثم 240 من سورة البقرة تتمثّل في مبدأ الناسخ والمنسوخ.

إذن فالأحكام المتصلة بالنسخ بشريّة وتاريخيّة ومن هنا نسبيتها ومحدوديّتها ولا أدلّ على ذلك من أنّ الحديث الذي اعتمده الشافعي «لا وصيّة لوارث» باعتباره بيانا

---

(1) انظر محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، صص 72 ـ 73 نقلا عن: Davids Powers, Studies in Qu'r an and Hadith. The formation of the Islamic law of inheritance, University of Princeton, 1986

(2) الآية 18: ﴿فَمَنۢ بَدَّلَهُۥ بَعْدَمَا سَمِعَهُۥ فَإِنَّمَآ إِثْمُهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُۥٓ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾. الآية 182: ﴿فَمَنْ خَافَ مِن مُّوصٍ جَنَفًا أَوْ إِثْمًا فَأَصْلَحَ بَيْنَهُمْ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾.

على نسخ آية لآية تطوّر بعده ليصبح حجّة على نسخ السنّة للقرآن على غرار ما نجد عند أبي الوليد الباجي إذ اعتبر أنّ الدليل على ثبوت نسخ القرآن بالسنّة المتواتر من جهة السّمع هو الحديث المذكور الذي نسخ آية الوصيّة[1].

ويدافع أبو الحسين البصري عن نفس الرّأي - أي اعتبار الحديث متواترا وناسخا للآية المذكورة - تصديا لمن اعتبر أنه حديث آحاد. ويدعم رأيه بأثر عن الصحابيين ابن عبّاس وابن عمر ينصّ على أنّهما يعتبران حديث «لا وصيّة لوارث» بيانا لوقوع النسخ بالآية «يوصيكم الله في أولادكم». ويستنتج أنّه لا يمتنع أن يكون ذلك في صدر الإسلام جائزا ثمّ منع من ذلك وهو ما يدلّ في رأيه على أنّ النسخ بأخبار الآحاد كان جائزا في صدر الإسلام ثمّ منع منه[2]. ومحصلة القول أنّ هذا الحديث يستخدمه أنصار الإجماع المؤيّدين لنسخ الآيتين 180 و240 من سورة البقرة من أجل تدعيم وجهة نظرهم. أضف إلى ذلك أنّ اعتبار الحديث متواتر المتن[3] أي متواترا تواترا معنويا مختلف فيه من ذلك معارضة الفخر الرازي أن يكون متواتراً[4].

ب - الموقف من أطروحات الشافعي: نسخ السنة للقرآن؟

لقد شذّ الموقف الشيعي عن رؤية الشافعي إلى حدّ ما إذ يعتبر الشيخ المفيد «أنّ العقول تجوّز نسخ الكتاب بالكتاب والسنّة بالسنّة والكتاب بالسنّة والسنّة بالكتاب غير أن السمع ورد بأن الله (ت) لا ينسخ كلامه بغير كلامه بقوله: «ما ننسخ من آية. . .» فعلمنا أنّه لا ينسخ الكتاب بالسنّة وأجزنا ما سوى ذلك»[5]. وهكذا فالشيخ المفيد يبدو متأثّرا بالمذهب الاعتزالي من خلال اعتماده دليل العقل أوّلاً، وبالفعل فإنّه مع وجود إماميّة معتزلة قبله فلا أحد منهم كان أكثر منه تأثيرا في تقوية التزاوج بين الاتجاه الشيعي ونظيره الاعتزالي في علم الكلام[6]. وهو وإن كان يحاكي موقف الشافعي في رفض

---

(1) الباجي، إحكام الفصول، ص352.

(2) البصري، المعتمد، 1/ 431.

(3) اعتبر ابن حزم أن متن هذا متواتر يقول: «لأن الكوافّ نقلت أنّ رسول الله قال لا وصيّة لوارث» انظر المحلّى، القاهرة 1347 - 1348هـ، 9/ 316.

(4) انظر الرازي، تفسيره 1/ 640 - 641 (ط1، بولاق).

(5) الشيخ المفيد، مختصر التذكرة 2/ 28.

(6) انظر: Martin J. Mc Dermott, Adebate between Al-Mufid and Al-Baquilani, dans Recherches d'islamolgie, Belgique, 1977.

نسخ القرآن بالسنّة إيحاء بعلو منزلة الكتاب عليها فإنّه يخالفه في قبول نسخ السنّة بالقرآن. ويعدّ هذا الموقف متماسكا في المنطق الداخلي لصاحبه لأنّه يغلّب كفّة النصّ الإلهي على النص البشري.

أضف إلى ذلك فإنّ الشيخ المفيد يشير إلى أنّ أخبار الأئمّة على عكس أحاديث الرسول تبقى خارج معطى النسخ يقول «إلاّ أن يكون الاختلاف فيما يدلّ على النسخ الذي لا يكون إلاّ في أخبار النبي دون أخبار الأئمّة»[1] فهل يدلّ ذلك على أنّ منزلة أخبار الأئمّة تفوق منزلة أخبار الرسول؟

وقد أنكر جماعة من العلماء ما ذهب إليه الشافعي من منع نسخ السنّة للكتاب حتّى قال إلكيا الهراس: «هفوات الكبار على أقدارهم ومن عدّ خطؤه عظم قدره»[2]. وكان القاضي عبد الجبار كثيراً ما ينظر في مذهب الشافعي في الأصول والفروع فلمّا وصل إلى هذه المسألة قال: هذا الرجل كبير ولكن الحق أكبر منه ولم نعلم أحدا منع من جواز نسخ الكتاب بخبر الواحد عقلا فضلا عن المتواتر[3].

إنّ أساس مواقف الأصوليين من هذه المسألة نظرتهم إلى منزلة القرآن من السنّة والسنّة من القرآن، ومن هذا المنطلق استبعد القاضي عبد الجبّار ما ذهب إليه الشافعي وغيره من أن القرآن لا ينسخ بالسنّة القاطعة لأنّها إذا كانت دلالة على حدّ القطع فهي بمنزلة القرآن فلا يجوز ألاّ تدلّ على النّسخ وهي دالّة على سائر الأمور لأنّها في دلالتها لا يجوز أن تختصّ»[4].

وفي هذا الاتجاه يقرّ أبو الحسين البصري أنّ الشافعي وطائفة معه منعوا بالعمل من نسخ القرآن بالسنّة المتواترة بيد أنّه يخالفه مستدلاً على جوازه في العقل «بأنّه لو لم يجز لكان إمّا أن لا يجوز في القدرة والصحّة أو في الحكمة. ومعلوم أنّ النبي يقدر على أنواع الكلام ولو أتى بكلام موضوع لرفع حكم من الأحكام لدلّ على ما هو موضوع له ولو امتنع ذلك في الحكمة لكان وجه امتناعه أن يكون منفّرا عنه صلى الله

(1) الشيخ المفيد، المصدر المذكور، ص28.
(2) راجع الشوكاني، إرشاد الفحول، ص191.
(3) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
(4) عبد الجبّار، المغني، 17/ 90.

عليه وسلم وموهما أنّ النبي يأتي بالأحكام من قبل نفسه فهذا لو نفّر عنه من حيث أزال الحكم وادّعى أنّه أوحي إليه بإزالته»[1].

إنّ استدلال أبي الحسين البصري في الصدارة بحجّة العقل يشي بانتمائه الاعتزالي، كما يخبر هذا النصّ عن أثر الكلام والفلسفة في شخصيّة أبي الحسين وهو ما صبغ كتابته بمصطلحات تتداول عادة في فضاء الكلام والفلسفة مثل الحكمة والتنفير. وما يؤكّد الطابع الأخير الحضور البارز للمجادلة المذهبية التي تتأسّس على عرض حجّة المخالف وتأويلها ثم دحض ذلك بتأويل مضاد والمثال على ذلك أن المخالف لنسخ القرآن بالسنّة احتجّ بالآية ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [2] واعتبر أنّ الآية وصفت الرسول بأنّه يبيّن، في حين أنّ نسخ العبادة هو رفعها والرفع ضد البيان.

وورد جواب أبي الحسين مؤسّساً على مفهوم آخر للنسخ «إن نسخها هو بيان ارتفاعها وذلك بيان للمراد بالخطاب»[3] وهو يقيس ذلك على التخصيص إذ يعدّه بيانا للعموم وإن أخرج بعض ما تناوله.

والملاحظ أنّه يوجد اتجاه آخر في تأويل عبارة «لتبيّن للناس» في الآية المذكورة وهو الإظهار والتّأدية. ويعتبر أبو الحسين البصري أنّ تأويل أبي هاشم هذا يستوعب جميع ما أنزل إلينا وأنّه إذا حمل على بيان المجمل لم يستوعبه. «فكان هذا التّأويل أولى لمطابقته العموم»[4]. وهكذا فالتّأويل منهج أساسي اعتمده الأصوليون في مقاربة النصوص الدينية لتوظيفها فيما يخدم أهدافهم ولعلّ النموذج التالي يجلي هذا الرّأي. فممّا استدلّ به منكرو نسخ القرآن بالسنّة الجزء من الآية «نأت بخير منها» إذ يفيد في رأيهم أن الذي يأتي به خير من الآية على الإطلاق والسنّة لا تكون خيراً من القرآن على الإطلاق لأجل اختصاص القرآن بالإعجاز. ولكن منطلق أبي الحسين البصري يخالف منطلق الرّأي السابق فهو يقرّ أن ما تتضمّنه السنّة الناسخة خير وأنفع من المنسوخ وليس

(1) أبو الحسين البصري، المعتمد، 1/ 425.

(2) سورة النحل، الآية: 44.

(3) أبو الحسين البصري، المعتمد، 1/ 426.

(4) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

يجب أن يكون خيرا من الآية من جميع الوجوه لأنّه ليس في قوله :نأت بخير منها: لفظ يعمّ جميع وجوه الخير»[1].

وبعد دحض أبي الحسين البصري حجج المخالفين ينتقل إلى البرهنة على وقوع نسخ القرآن بالسنّة. والدلالة على ذلك أنّه كان الواجب على الزانية الحبس في البيوت بالآية ﴿فَأَمۡسِكُوهُنَّ فِي ٱلۡبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّىٰهُنَّ ٱلۡمَوۡتُ أَوۡ يَجۡعَلَ ٱللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلٗا﴾[2]. ثم نسخ ذلك بالآية : ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجۡلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٖ مِّنۡهُمَا مِاْئَةَ جَلۡدَةٖ﴾[3]. ثم إن النبي نسخ ذلك بالرّجم بحديث «البكر بالبكر جلد مائة وتغريب سنة والثيّب بالثيب جلد مائة والرجم»[4].

لكن الأصوليين لم يتفقوا على هذا الترتيب فابن حزم يعتبر أنّ الحبس في الآية الأولى منسوخ بالحديث الأخير «فكان كلامه صلى الله عليه وسلم الذي ليس قرآنا ناسخا للحبس الذي ورد به القرآن» ومستنده في هذا الرّأي أنّ نصّ الحديث يوجب أنّه قبل نزول آية الجلد لأنّه بيان السبيل الذي ذكر الله (ت) وأمر لهم باستماع تلك السبيل وأيضا فإنّ في الحديث التغريب والجلد وليس ذلك في الآية التي ذكرت»[5]. ولم يكن انتصار ابن حزم للحديث منزها عن الغاية الجدالية المذهبية لذا يصرّح أنّ «الحديث هو الناسخ على الحقيقة لاسيما إذا كان خصمنا من أصحاب أبي حنيفة والشافعي أو مالك فإنّهم لا يرون على الثيب جلدا إنّما يرون الرجم فقط فوجب على قولهم الفاسد ألاّ مدخل للآية المذكورة أصلا في نسخ الأذى والحبس الذي كان حدّ الزناة والزواني»[6].

ويتأسّس موقف هذا الفقيه على رؤيته للصلة بين الكتاب والسنّة. فالسنّة وحي مروي منقول لكنّه غير مؤلف ولا معجز النظام. إنّها واردة عن الرسول وهي في منزلة الكتاب نفسه لأنّ الله أوجب طاعة القسمين الأوّل والثاني من الوحي وهما الكتاب

(1) أبو الحسين البصري، المعتمد، 1/ 428.
(2) سورة النساء، الآية: 14.
(3) سورة النور، الآية: 2.
(4) صحيح مسلم 3/ 1316.
(5) ابن حزم، الإحكام، 4/ 509.
(6) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

والسنّة. وهو يؤكّد ارتباط السنّة بالقرآن ومساواتها له انطلاقا من أنّ الله أمرنا بالرجوع والاحتكام إليها هي والقرآن ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾[1] لأنّ الردّ معناه التحكيم. «القرآن والخبر الصحيح بعضهما مضاف إلى بعض وهما شيء واحد في أنّهما من عند الله تعالى وحكمهما حكم واحد في وجوب الطاعة لهما»[2].

وابن حزم يشير في اتجاه مخالف للباقلاني الذي يعتبر كلام النبي من كلام البشر[3]، كما أنّه في خلاف كلي مع الشافعي لذا يتصدّى في «الإحكام» لنقده يقول: «وقد قال الشافعي (رح) إذا أحدث الله (ت) لنبيه صلى الله عليه وسلم أمرا برفع سنّة تقدّمت أحدث النبي صلى الله عليه وسلم سنّة تكون ناسخة لتلك السنّة الأولى فأنكر عليه بعض أصحابه ذلك القول فقال: لو جاز أن يقال في وحي ينزل ناسخا لسنّة تقدّمت فعمل بها النبي صلى الله عليه إن عمله هذا نسخ السنّة الأولى لكان يقال إذا عمل صلى الله عليه وسلم سنّة نسخ بها سنّة سالفة له فعمل بها الناس أن عمل الناس نسخ السنّة الأولى وهذا خطأ»[4]. وقد حبّذ ابن حزم هذا الاعتراض واعتبره صحيحاً «والرسول صلى الله عليه وسلم مفترض عليه الانقياد لأمر الله عز وجلّ فإنّما الناسخ هو الأمر الوارد من الله عزّ وجلّ لا العمل الذي لا بدّ منه، والعمل إنّما أتى انقيادا لذلك الأمر المطاع»[5]. وبهذا يتّفق تماما وأغلب المالكية الذين جوّزوا نسخ السنّة المتواترة أو الآحاد للقرآن ومع الحنفية الذي قال بعضهم بجواز نسخ الكتاب بالسنّة قطعاً[6]. وقال بعضهم بجوازه عقلا دون أن يقع.

وفي هذا السياق نجد أبا الوليد الباجي يستدلّ على حجية نسخ القرآن بالسنّة المتواترة عقلا وسمعا، فعلى صعيد العقل يتساوى القرآن والسنّة المتواترة في وجوب العلم والقطع على الحكم الثابت بهما، كما أنّهما في نظر الباجي يشتركان في وحدة المصدر وهو الله[7].

---

(1) سورة النساء، الآية: 83.

(2) ابن حزم، الإحكام، 1/ 80 ـ 87.

(3) الباقلاني، إعجاز القرآن، بهامش الإتقان في علوم القرآن للسيوطي، القاهرة، 1368 هـ، صص

(4) ابن حزم، الإحكام، 4/ 508.

(5) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(6) ابن عبد الشكور، فواتح الرحموت، 2/ 78.

(7) الباجي، إحكام الفصول، ص417.

أمّا في مستوى السمع فقد انبنى استدلال أبي الوليد الباجي على الإثبات والنقض. ففي الجانب الأول اعتمد حديثين باعتبارهما حجتين على نسخ السنّة للقرآن. والملاحظ أنّ الحديث الثاني الذي احتجّ به وهو حديث الرجم يثبت تميز الباجي عن الموقف المالكي الذي أشرنا إلى أنّ ابن حزم عارضه. أمّا جانب النقض فالمساحة المخصّصة له تفوق نظيرتها الخاصّة بالإثبات وهو ما يوضّح قوّة الموقف الرافض لنسخ السنّة للقرآن.

إنّ المسألة الخلافية المتمثّلة في معرفة ما إذا كانت أحكام السنّة يمكن أن تنسخ القرآن وقع حلّها منذ منتصف القرن الثاني الهجري بالإيجاب. يقرّ الشيباني «أنّ نسخ الكتاب بالسنّة المشهورة التي تلقاها العلماء بالقبول جائز ويرى السيوطي أنّ الشافعي لم يعتبر هذا الرأي مفاجئاً[1].

لكن كيف تطوّر الموقف الحنفي من هذه المسألة ؟

أعلن البزدوي أنّ نسخ القرآن بالسنّة جائز وحاول دحض أطروحة الشافعي الذي قال بفساد نسخ القرآن للسنّة السنّة للقرآن من ذلك أن صاحب الرسالة احتجّ على صحّة رأيه الأخير بالآية «ما ننسخ من آية. . .» غير أنّ البزدوي نفى أن يكون الاحتجاج بهذه الآية في محلّه فهي في رأيه تدلّ على أنّ النسخ يكون بين الآيتين والسنتين فحسب. ولا شكّ أنّنا نقف هنا مجدّداً على تأويلين متضادّين لنفس الآية وهو ما يؤكد أنّ أحكام النسخ لا تخرج عن إطار تأويلات الفقهاء والأصوليين ومن ثمّة فهي أحكام متلبّسة بسياقها التاريخي وبمصالح المؤول. واللافت للنظر أنّ البزدوي ينفي أن يكون الحديثان المعتمدان في إثبات وقوع نسخ السنّة للقرآن صحيحين فحديث «لا وصيّة لوارث» لا يصحّ الاستدلال به أفي نظره ـ على نسخ الآية 180 من سورة البقرة لأنّ الناسخ لهذه الآية هو الآية 240 من نفس سورة[2].

أما حديث الرجم الذي اعتبر ناسخا للآية ﴿فَأَمۡسِكُوهُنَّ فِي ٱلۡبُيُوتِ﴾ فيردّه البزدوي

---

(1) راجع: Godziher, Etudes sur la Tradition islamique, Paris, 1952, p.23
والملاحظ أنّ رأي الشيباني مأخوذ من الجزء 24 من كتابه السير الكبير في حين أن موقف السيوطي محلّه كتابه «الإتقان» 2/ 25.

(2) انظر البزدوي، أصوله، 3/ 338 ـ 339.

أيضا لأنّه روي عن عمر أن الرجم كان ممّا يتلى[1]. وهذه الحجّة الأخيرة تبرز ظاهرة مسكوتا عنها هي عدم إجماع المسلمين على المصحف العثماني على عكس ما تحاول الكثير من المصادر الإسلامية السنية أن ترسخه. فبعض المصادر تخبرنا أن فرقة الميمونيّة من الخوارج روي عنها إنكار «أن تكون سورة يوسف من القرآن»[2]. والشيعة يصرّحون أنّ المصحف العثماني قد أصابه التحريف والتغيير[3] وهم يتّهمون عثمان بأنّه أسقط بعض السور التي يتداولونها في أوساطهم[4].

ومهما تكن درجة صحّة هذه المعطيات فلا يستبعد سقوط بعض الآيات ولعلّ ما يؤكّد ذلك تطرّق الأصوليين إلى نوع من أنواع النسخ أطلقوا عليه «منسوخ التلاوة باقي الحكم» وفي إطار هذا النوع يندرج حدّ الرجم الذي لا نجد إشارة إليه في المصحف العثماني. فكيف يسمح البزدوي لنفسه أن يلمح إليه؟ إنّ ذلك يمكن أن يفهم في نظرنا من خلال المنزلة التي أولاها الأحناف للصحابة إلى درجة توسيع مفهوم سنّة النبي لتشمل سنّة الصحابة.

ومن جهة أخرى كيف تعامل المتكلمان الجويني وتلميذه الغزالي مع المسألة؟

استهلّ الجويني بحثه في مسألة النسخ بين الكتاب والسنّة بعرض أطروحة الشافعي وهو ما يثبت مركزيتها لأنّها أثارت مواقف مختلفة، يقول: «قطع الشافعي جوابه بأنّ الكتاب لا ينسخ بالسنة وتردّد قوله في نسخ السنّة بالكتاب»[5] غير أنّ

---

(1) روي عن عمر قوله: إنّ الرجم كان مما يتلى في القرآن، ولولا أنّ الناس يقولون: زاد عمر في كتاب الله لكتبت على حاشية المصحف: الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم، فكان هذا نسخ الكتاب بالكتاب أولا ثمّ نسخ تلاوة الناسخ وبقاء حكمه، انظر البخاري، كشف الأسرار، 3/ 342 وانظر أيضا السرخسي، أصوله، 2/ 71.

(2) عبد القاهر البغدادي، مختصر كتاب الفرق بين الفرق، القاهرة 1924، ص169.

(3) نقرأ في كتاب «الشيعة والقرآن» الآتي: يروي الكليني في الكافي: عن علي بن الحكم عن هاشم بن صالح عن أبي عبد الله (ع) قال: «إن القرآن الذي جاء به جبرائيل (ع) إلى محمد صلى الله عليه وسلم سبعة عشر ألف آية. انظر الكليني، الأصول من الكافي، 2/ 634. والمعلوم أنّ القرآن ستّة آلاف ومائتان وثلاث وستون آية. ويعني ذلك أنّ ثلثي القرآن ضاع وأنّ الموجود هو الثلث، انظر، إحسان الهي ظهير، الشيعة والقرآن، ص31.

(4) وجدت حديثا في مكتبة بانكيبور بالهند نسخة من القرآن تحوي سورا غير موجودة في المصحف العثماني ومنها سورة النورين وتعدّ 41 آية وسورة الولاية وتعدّ 7 آيات. انظر قولدزيهر، مذاهب التفسير الإسلامي، بيروت 1983، ص294.

(5) الجويني، البرهان، 2/ 1307.

الجويني لا ينصاع إلى سلطة إمام مذهبه بل يختار مرجعيّة أخرى يعتبرها الحقّ المبين وهي مرجعيّة المتكلّمين الذين لا يمنعون أن ينسخ الكتاب بالسنّة. ولا يؤصل الجويني هذا الرّاي على السمع بل على مسلّمة إيمانيّة ترى أنّ الرسول لا يقول من تلقاء نفسه أمرا إنّما هو مبلغ ما يؤمر به. وعلى هذا «فالنسخ لا يقع إلا بأمر الله ولا ناسخ إلا الله»[1]. ولا يشذّ الغزالي عن هذا التصوّر إلاّ أنّه يستهلّ إثباته جواز نسخ السنّة للقرآن بالأدلّة السمعيّة التقليديّة ثمّ ينتقل إلى ما انتهى إليه الجويني من أنّ الرسول لا ينسخ إلاّ بوحي يوحى إليه.

وهكذا نستخلص أنّ مسألة نسخ السنّة للقرآن تتأسّس أوّلاً وقبل كلّ شيء على منزلة السنّة من القرآن كما يراها كلّ أصولي أو كلّ تيّار من التيارات الأصوليّة، فإنّ ما يفصل بينهما يمنع من تناسخهما، أمّا من ينطلق من اعتبارهما نصّا واحدا أو من اشتراكهما في جملة من نقاط الاتفاق فإنّه لا يعتبر ضرورة التجانس. ولعلّ الغزالي من أهمّ من يمثل النزعة الأخيرة إذ يجوّز نسخ السنّة للقرآن على أساس وحدة المصدر وهو الله دون اعتبار للتجانس. وهو ينظر إلى السنّة نظرة يتعالى بها إلى مرتبة تكاد تشارف مرتبة القرآن فهي في نظره وحي ليس بقرآن والخلاف بين السنّة والقرآن عنده يقوم على الاختلاف في العبارات «فربّما دلّ ـ الله ـ على كلامه بلفظ منظوم يأمرنا بتلاوته فيسمّى قرآنا وربّما دلّ بغير لفظ متلو فيسمّى سنّة والكلّ مسموع من الرسول والناسخ هو الله في كلّ حال»[2].

وعلى نقيض هذا الموقف نجد الكلوذاني ينفي وقوع نسخ القرآن بالسنّة داحضا أدلّة المؤيّدين وقوعه[3]. وهو يشير بذلك إلى أنّ القرآن أرفع منزلة من السنّة فلا يصحّ تناسخهما لكن هل ينسخ القرآن السنّة ؟ وهل هناك موقف موحّد من هذه المسألة لدى الأصوليين؟

ج ـ هل ينسخ القرآن السنّة؟

استقرّ رأي الشافعي على أنّ القرآن لا ينسخ السنّة إلاّ إذا كان ثمّة سنّة مبيّة

(1) الجويني، البرهان.
(2) الغزالي، المستصفى، 1/ 125.
(3) الكلوذاني، التمهيد، 2/ 379.

للنّسخ[1]. ومدار اهتمامه مسألة وقوع نسخ القرآن للسنّة. وخلاصة بحثه منع هذا النوع من النسخ إلا ببيان من السنّة. ويتأسّس هذا الموقف على حجتين:

الأولى: تتمثّل في أنّ دور السنّة يتحدّد من خلال تبعيتها للكتاب إمّا بالتكرار أو بالشرح والتفسير والبيان. ويكاد يختفي دورها التشريعي المستقل بوصفها وحيا وإن يكن من نمط مغاير. ويكون من المنطقي ـ بناء على هذا الفصل ـ ألاّ ينسخ القرآن بالسنّة فالأصل لا يمكن أن يغيّره فرعه الشارح المفسر.

أمّا الحجّة الثانية فهي أنّه لو جاز نسخ السنّة بالقرآن من غير سنّة تعرف بالنّسخ أو تكون هي الناسخة، لجاز أن يكون كلّ نصّ حديث يخالف القرآن مردودا غير مقبول العمل. وبذلك لا يمكن أن تكون السنّة مخصصة لعموم القرآن ولا مبيّنة له بل لجاز أن ترد كلّ سنّة معها كتاب تخالفه من جهة الاكتفاء ببيان الكتاب. يقول الشافعي «فإذا كانت السنّة تدلّ على ناسخ القرآن وتفرّق بينه وبين منسوخه لم يكن تنسخ السنّة بالقرآن إلاّ أحدث الله مع القرآن سنّة تنسخ سنّته الأولى...»[2]. ويضيف: «ولو جاز أن يقال فيما حرّم رسول الله من البيوع كلّها: قد يحتمل أن يكون حرّمها قبل أن ينزل عليه ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾[3]... ولجاز ردّ كلّ حديث عن رسول الله بأن يقال: لم يقله إذا لم يجده مثل التنزيل وجاز ردّ السنن بهذين الوجهين فتركت كلّ سنّة معها كتاب جملة تحتمل سنّته أن توافقه»[4].

إنّ ما يفسّر موقف الشافعي في رأينا أنّ النسخ يشي بالتعارض الذي يعسر إيجاد ضوابط له إن تمّ بين المصدرين فربّما أدّى ذلك إلى أن ينفي أحد المصدرين الآخر فتعين لدى الشافعي المصير إلى الاستقلال الكامل لكلّ من القرآن والسنّة ضمن البنى اللغويّة المعروفة ومقتضياتها من عامّ وخاصّ ومحكم ومتشابه ومطلق ومقيّد[5].

---

(1) استعملنا فعل :استقرّ: للإشارة إلى ما أورده الآمدي من أنّ المنقول عن الشافعي في أحد قوليه أنّه لا يجوز نسخ السنّة بالقرآن. انظر الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام 3/ 212. ويبدو أنّ الرّأي الآخر في المذهب القديم للشافعي أي في الرسالة العراقية لا الرسالة المصرية، والكتب التي رواها الربيع يغيب فيها هذا الرّأي أيضا.

(2) الشافعي، الرسالة، صص 220 ـ 221.

(3) سورة البقرة، الآية: 275.

(4) الشافعي، الرسالة، صص 111 ـ 112.

(5) رضوان السيد، «الشافعي والرسالة»، مجلّة الاجتهاد، العدد 9، السنة 3، 1990، ص95.

ويبدو أنّ الشافعي شعر بحاجة تاريخيّة لإعطاء السنّة الاستقلاليّة في أدائها لوظيفتها حتى يجنّبها إمكان الذوبان في القرآن وخاصّة على أيدي من يقولون إنّ القرآن مغن عن الأخبار فيردّونها إذا تعارضت مع القرآن.

وقد دفع تناقض المنطق الداخلي الذي حكم موقف الشافعي من العلاقة بين القرآن والسنّة الأصوليّين إلى عدم مجاراته بله الردّ عليه واعتبار رأيه شذوذا. يقول أبو الحسين البصري في مفتتح باب نسخ السنّة بالكتاب: «ذهب أكثر الناس إلى حسن ذلك ووقوعه ومنع الشافعي منه»[1]. وقد استدلّوا على ما ذهبوا إليه من جواز نسخ السنّة بالقرآن ووقوعه بالأدلّة الآتية:

أوّلاً: دليل الجواز العقلي: وهو يتمثل لدى الباجي في مستويات منها تساوي حال القرآن والسنّة المتواترة في وجوب العلم والقطع وأنّ الكلّ من عند الله. وعلاوة عن ذلك فإنّ رتبة القرآن أرفع من رتبة السنّة باعتباره دليلا مقطوعا به فلأنّ يجوز أن ينسخ القرآن فنسخ السنّة به أولى.

والملاحظ أن التطرق إلى هذا الدليل حاضر لدى جميع الأصوليين ما عدا ابن حزم والبزدوي، وهذا يعني أن المتكلّمين لا الفقهاء هم الذين اهتمّوا بدليل العقل ولا أدلّ على ذلك من استهلال أبي الحسين البصري باب نسخ السنّة بالكتاب به.

ثانياً: إنّ ما يستنتجه المتأمّل في أدلّة الأصوليين السمعية في هذا المجال أنّها تتضخّم كلّما تأخرنا في الزمن فأبو الحسين البصري وابن حزم يعتمدان دليلا واحدا ينبني على منسوخ من السنّة وناسخ من القرآن أمّا مع أبي الوليد الباجي فإنّها تصبح ثلاثة أدلّة سمعيّة لترتفع مع السرخسي إلى أربعة أدلّة ومع الغزالي تصبح خمسة في حين تغيب هذه الأدلّة لدى الجويني إذ يكتفي بدليل العقل.

وهذا ما يوحي أنّ الحاجة إلى تقرير وقوع نسخ القرآن للسنّة كانت أساسا حاجة تاريخيّة. أمّا الاستنتاج الثاني فيتمثّل في تجانس الأصوليين إلى حدّ ما في اعتماد نفس الأدلّة وهو ما يشي بأنّ التنظير الأصولي بلغ في القرن الخامس الهجري مرحلة الاستقرار إلى درجة متقدّمة، والاستنتاج الثالث في هذا السياق هو أنّ أهمّ دليل في هذه المسألة تحويل القبلة: فالمنسوخ من السنّة «الفعلية» هو توجّه الرسول ابتداء إلى

(1) البصري، المعتمد، 1/ 423.

قبلة بيت المقدس التي صلّى إليها النبي ستّة عشر شهرا. أمّا الناسخ من القرآن فهو الآية ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِۚ﴾[1]. والملاحظ أنّ هذه الآية تتواتر بنفس العبارات في ثلاث آيات من سورة البقرة (رقم 144 ورقم 149 ورقم 150) وأنّها في آيتين تسبق بالجملة: ومن حيث خرجت: وهي مكية النزول. غير أنّ الأصوليين لا يحدّدون بالتدقيق الآية المقصودة. ولعلّ ما كان يهمّهم ليس الآية في حدّ ذاتها بل إثبات وجهة نظرهم والدليل على ذلك أنّ أبا الحسين البصري استخدم آية أخرى ﴿وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ﴾ لكن هذه الآية أيضا تتكرّر في موضعين من سورة البقرة[2].

ويجدر بنا أن نسجّل غياب هذه الحجّة لدى ابن حزم والجويني في مقابل حضورها حجّة وحيدة لدى أبي الحسين البصري والبزدوي والاستدلال بها في الصدارة عند السرخسي والغزالي، ومع ذلك فإنّ أهميتها تتأتّى من تواترها وشهرتها بالأساس، لكن هل قبلت هذه الحجّة دونما اعتراض؟ بالرغم من سكوت الأصوليين في الغالب على هذا الأمر فلا نعدم إشارات إليه من ذلك ما أورده السرخسي بقوله: «فإن قيل لا كذلك بل ثبوت هذا الحكم بالكتاب فإنّه كان من شريعة من قبلنا وعندي شريعة من قبلنا تلزمنا حتى يقوم الدليل على انتساخه وهذا حكم ثابت بالكتاب»[3] وهو قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْۗ﴾[4].

وهكذا فظاهر الخطاب الأصولي يوحي باستقرار الفكر الإسلامي نظرا إلى سيطرة اتجاه في الفهم والتّاويل على ما سواه، غير أنّ هذا الاستقرار الذي ليس في الواقع إلا بداية انغلاق السنّة الثقافية الإسلاميّة يخفي حقيقة الاختلاف والتعدد الدلالي في فترة حبلى بمختلف الإرهاصات وبتلمّس الحلول[5] والبحث عن الحقائق امتدّت على مدى القرن الأوّل والنصف الأول من القرن الثاني للهجرة. من ذلك أنّ «مجاهداً»

(1) سورة البقرة، الآية: 150.
(2) البقرة، الآيات: 144 ـ 150.
(3) السرخسي، أصوله، 2/ 76.
(4) الأنعام 6/ 90، ونجد عند الآمدي إلماعا إلى مناقشة هذا الدليل يقول: «ولا يمكن أن يقال بأن التوجّه إلى بيت المقدس كان معلوما بالقرآن وهو قوله «فثمّ وجه الله» تخيير بين القدس وغيره من الجهات. والمنسوخ إنما هو وجوب التوجّه إليه عينا وذلك غير معلوم من القرآن»، الآمدي، الإحكام، 3/ 213.
(5) راجع عبد المجيد الشرفي، في قراءة التراث الديني «الإتقان في علوم القرآن» أنموذجاً. ضمن كتاب جماعي: في قراءة النصّ الديني: صص 13 ـ 14.

يفسّر الآية بأنّ المراد بها: أينما كنتم من مشرق أو مغرب فلكم قبلة واحدة تستقبلونها، وفي رواية أخرى عنه أنّ المراد بها التوجّه في الدعاء. وروي عن ابن عمر أنها نزلت في صلاة التطوّع[1]. على أنّ السياق الوارد إثر الآية التي تتوعّد بأشدّ الظلم من يمنع أن يذكر الله في مساجده ويسعى في خرابها ـ يبعد بها عن موضوع القبلة كلّه لأنّ معناها عليه: لا يمنعكم تخريب من خرّب مساجد الله عن ذكر الله حيث كنتم من أهله فإنّ له المشرق والمغرب والجهات كلّها[2] أو إن منعتم أن تصلّوا في المسجد الحرام أو المسجد الأقصى فإنّ الأرض لكم مسجد حيث كنتم من شرق أو غرب[3]. ومن ثمّ فسّرها الزمخشري والألوسي بتحليل الذكر والصلاة في جميع الأرض لا في المساجد خاصّة[4].

هكذا تتّضح لنا نتائج تثبيت الأصوليين لمعنى النصّ وحصرهم دلالته في اتّجاه واحد يقطع النصوص عن واقعها والأسباب التي حفّت بنزولها. ومن هنا مثالية هذا المنهج الأصولي وإهداره تاريخيّة الأحكام والنصوص الشرعيّة.

إنّ أهميّة مسألة تحويل القبلة تتأتّى من أنّها أوّل ما نسخ من القرآن وأن الاتجاه إلى بيت المقدس كان مرتبطا بحاجة تاريخيّة هي كسب ودّ اليهود إثر هجرة الرسول إلى المدينة التي كان أكثر أهلها يهودا لكن بعد تثبيت ركائز الإسلام بضعة عشر شهرا وقع تحويل وجهة صلاة المسلمين.

وإلى جانب هذا يمكن تغيير إطار البحث الأصولي في مسألة تحويل القبلة إلى القرآن وحده فإمّا أن ننكر النّسخ بأدلّة أهمّها أنّ الموضوع ليس واحدا إذ هناك آيات واردة في قبلة الصلاة اليهودية وأخرى واردة في قبلة الصلاة الإسلاميّة وإمّا أن نقبل بوجود علاقة بين الآيات ولكنّها علاقة تخصيصية. وتبيان ذلك أنّ ما نزل أوّلا هو «ولله المشرق والمغرب فأينما تولّوا فثمّ وجه الله» وما نزل ثانيا هو «ومن حيث خرجت فولّ وجهك شطر المسجد الحرام وحيثما كنتم فولّوا وجوهكم شطره».

---

(1) الطبري، تفسيره، 2/ 526 وما بعدها.

(2) الفخر الرازي في تفسيره، وهو ينسبه إلى علي بن عيسى انظر 4/ 33 نقلا عن مصطفى زيد، النسخ في القرآن الكريم 2/ 629.

(3) البيضاوي، تفسيره، 1/ 588.

(4) الزمخشري، الكشّاف، القاهرة، 1318 ـ 1319 ، 1/ 90، والألوسي، روح المعاني، ط. بولاق، مصر ، 1310 هـ، 1/ 198.

والنتيجة أنّ ما نصّ فيه على «المسجد الحرام» مخصّص لما ذكر فيه «المشرق والمغرب»[1].

ومن أدلّة الأصوليين على وقوع نسخ القرآن للسنّة انتساخ تحريم الجماع ليلة الصيام الذي كان ثابتا بالسنّة بالآية «﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْ... فَٱلْـَٔـٰنَ بَـٰشِرُوهُنَّ﴾[2]. لقد نظر الأصوليون إلى هذه المسألة في إطار إسلامي محض والحال أنّ الصيام ظاهرة تمسّ الأديان الكتابية الثلاثة كما وقع قطعها عن سياقها التاريخي وهذا ما سنحاول تسليط الضوء عليه. فالآية المذكورة تأتي ضمن آيات تمتدّ من الآية رقم 183 إلى الآية 188 من سورة البقرة ويمكن أن نطلق عليها آيات الصيام. وهذه الآيات تفهم بوضوح أكثر إذا نظر إليها في إطار علاقة حوار الخطاب القرآني مع النصوص السابقة له والمعاصرة سواء أكانت شفويّة أم كتابيّة. وقد أدرك بعض الأصوليين هذا. يقول أبو مسلم الاصفهاني حسبما جاء في تفسير الرازي: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ﴾ هذه الحرمة ما كانت ثابتة في شرعنا بل كانت ثابتة في شرع النصارى والله تعالى نسخ بهذه الآية ما كان ثابتا في شرعهم»[3].

ويورد الطبري خبرا يؤكّد هذا الاتجاه في الفهم فقد روى عن السدي والربيع أنّ الذين من قبلنا هم النصارى وأنّ وجه الشّبه بين صيامنا وصيامهم هو الاتفاق في الصفة فقد كانوا يصومون من العتمة إلى العتمة فإذا نام أحدهم بعد الإفطار حرّم عليه الطعام والشراب والمباشرة حتى تغرب شمس اليوم التالي فلم يزل المسلمون على ذلك حتى كان من أمر أبي قيس صرمة بن قيس وعمر بن الخطاب ما كان فأحلّ الله لهم الأكل والشرب والجماع حتى الفجر»[4]. وتبرز هذه الرّواية أنّ المسلمين ظلّوا فترة من الزمن يحتذون حكم التحريم النصراني إلى أن حدثت واقعة بعض الصحابة فكان حكم التحليل في ليالي الصيام نتيجة ظروف تاريخيّة وإبطالا لحكم التحريم النصراني. لكن الأصوليّين ما كانوا يتجرّأون على القدح في الصحابة مع أنّ القرآن ذاته أقرّ ببشريّتهم وضعفهم. ويروى أثر يدعم هذا الرّأي نقله عبد الله بن كعب بن مالك عن أبيه: «كان

---

(1) انظر محمد مفتاح، دينامية النص، ص219.

(2) سورة البقرة، الآية: 187 وانظر السرخسي، أصوله 2/ 76 ـ 77 والغزالي، المستصفى 1/ 124.

(3) نقلاً عن محمد مفتاح، المرجع المذكور، ص209.

(4) الطبري، تفسيره، 3/ 411.

الناس في رمضان إذا صام الرجل فأمسى فنام حرّم عليه الطعام والشراب والنساء حتى يفطر من الغد فرجع عمر بن الخطاب من عند رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات ليلة وقد سهر عنده فوجد امرأة قد نامت فأرادها فقالت: إني قد نمت فقال: ما نمتِ، ثمّ وقع بها، وصنع كعب بن مالك مثل ذلك، فغدا عمر بن الخطاب إلى النبي صلى الله عليه وسلم فأخبره فأنزل الله (ت) ذكره: «علم الله أنّكم كنتم تختانون[1] أنفسكم فتاب عليكم وعفا عنكم، فالآن باشروهنّ...»[2]. وممّا يستدلّ به بعض الأصوليين على وقوع نسخ القرآن للسنّة حكم إباحة الخمر الذي كان ثابتا بالسنّة في البداية ثمّ انتسخ بالآية: ﴿إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾[3].

إنّ المفهوم من الآية تحريم شرب الخمر في كلّ وقت من الليل أو النهار. ومن هذا المنطلق يمكن أن يحتجّ بهذه الآية على نسخ القرآن بالقرآن إذ أنّها تنسخ الآية: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَقْرَبُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا۟ مَا تَقُولُونَ﴾[4] فأفادت هذه الآية بنصّها تحريم شرب الخمر في أوقات الصلاة لكنّها بمفهومها أفادت أنّ شربها ليس حراما في غير هذه الأوقات. وهكذا فهم بعض السّلف منها فكانوا يمتنعون عن الشرب طوال النهار حتى إذا صلّوا العشاء الآخرة لم يجدوا بأسا أن يشربوا قبل أن يناموا[5].

نستنتج إذن أنّ مسألة نسخ القرآن للسنّة أو نسخ السنّة له تندرج ضمن تقنين

---

(1) فسّر أبو مسلم الأصفهاني الخيانة بكونها عبارة عن عدم الوفاء بما هو خير للنفس، واعتبر أنّ هذا التأويل أولى لأنّ الله لم يقل: علم الله أنكم كنتم تختانون الله: بل قال: كنتم تختانون أنفسكم: وهو يرمي من وراء ذلك إلى تنزيه الصحابة بلا ريب.

(2) انظر الطبري، تفسيره، 3/ 497.

(3) سورة المائدة، الآية: 90.

(4) سورة النساء، الآية: 43.

(5) راجع مصطفى زيد، النسخ في القرآن الكريم 2/ 838. وانظر أنموذجا على إنكار النسخ في مسألة تحريم الخمر، محمد مفتاح، ديناميّة النصّ، ص219. فهو ينطلق من مبدأ أنّ ما حرّم حرّم ابتداء، وما أحلّ أحلّ ابتداء، سواء في الآيات المكية أو في الآيات المدنية أو في ما جاء بعد من آيات في نفس الموضوع فليس هو إلا بيانا أو تكميلا أو توضيحا أو تخصيصا أو تقييدا. وعليه فإنّه يرى أنّ تحريم الخمر وقع ابتداء في سورة الأعراف المكية وما جاء بعد من آيات مدنيّة فيه تفصيل وتعضيد وتوضيح لذلك التحريم. وانظر أيضا اختلاف الموقف من حدّ الخمر: عبد المجيد الشرفي، الإسلام والحداثة، صص 132 ـ 133.

مبحث أصولي محوري حاول علماء أصول الفقه أن يثبتوا مشروعيّته لذا أخذوا يبحثون في أنواعه في المستوى النظري المجرّد وفي المستوى العملي أيضاً. وحين نقارب هذه المسألة فإنّنا ننخرط في مجال البحث في عمل الفكر الإسلامي حول النص المقدّس، وهذا العمل يبرز أن النسخ في علاقته بالقرآن والسنّة تلبّست إشكالياته بمنزلة النصّ القرآني أو الحديث كما يراها كلّ أصولي[1]. كما أنّه دليل تفاعل النصوص الدينية مع الواقع في سياق متحرّك من الإثبات والنّفي. لقد كان النّسخ أداة ضمن أدوات أخرى في أيدي الفقهاء والأصوليين لحلّ مشكل تعارض النصوص، والأخطر من ذلك أنّه كان في أحيان كثيرة مخرجا مما يخالف أطروحات المذهب ووسيلة من وسائل التوفيق بينها. وبناء على هذا اعتبر الأصوليون من قبيل المسلّمات احتواء القرآن على أحكام ملزمة ينبغي العمل بها وترجمتها إلى قوانين تنظم المجتمع، لكن هل يمكن أن نعتبر أنّ النصّ القرآني كان يرمي إلى هذه الأحكام بالصفة التي تبلورت؟ وعلى أيّة أحكام يمكن أن ترتكز هذه القوانين؟ وهل هناك اتفاق بين الأصوليين عليها؟ إنّ الاختلاف كان أهمّ ما ميّز أعمال الأصوليين وغيرهم من علماء الإسلام، ومن أجلى المظاهر على ذلك تضخّم عدد الآيات الناسخة والمنسوخة من 36 آية عند السدوسي (ت 117هـ) إلى 198 آية عند ابن حزم وهو ما يجعل دراسة مسألة النّسخ تنفتح بالضرورة على قضيّة أكبر هي تحوّل التشريع بتغيير أحوال المجتمع وأهداف علماء التشريع المتغيّرة. فما قدّمه الأصوليّون على أنّه أحكام شرعيّة إلهيّة أرادها الله لعباده إنّما هي في الواقع أحكام تاريخيّة نتجت عن تأويل النصوص الذي يتمّ حسب مقتضيات مختلفة، وهذه الاختلافات تبرز هشاشة مستندات الأصوليين وغياب التماسك الداخلي في المنظومة الأصوليّة ذلك أنّهم وضعوا القواعد وخرقوها لأنّ الواقع أصلب من النظريّة[2]. وهكذا انقلب النّسخ في الواقع إلى مبرّر لأحكام أجمع عليها العلماء ولا علاقة لها بالنصّ بل هي على نقيضه، ومن هنا نفهم مصادرة قام عليها بحث الأصوليين في قضيّة النسخ وهي اشتراط وجود أثر أو نصّ أو حجّة نقلية لإقرار النّسخ وهو ما يفترض الوثوق التامّ

---

(1) نقدّم نموذجا إضافيا على هذه الفكرة قول الجصاص: «وقد احتجّ بعض الناس على امتناع جواز نسخ القرآن بالسنّة لأنّ السنّة على أي حال لا تكون خيرا من القرآن وهذا إغفال من قائله»، أحكام القرآن، 1/ 59.

(2) عبد المجيد الشرفي، الدرس العام في إطار مناظرة التبريز، كلية الآداب بمنوبة ـ تونس، 1991 ـ 1992.

والمطلق بجميع الصحابة دون استثناء وبالاستتباع الوثوق بالتابعين[1]. غير أن ما توصّلنا إليه ينفي صفة الإطلاق والعصمة على ما ينقله الصحابة ويثبت تاريخية أحكامهم وأحكام الأصوليين وبالتالي نسبيتها ومحدوديتها.

وإذن فالنظر إلى مسألة نسخ القرآن للسنّة أو بالسنّة من زاوية تاريخية يبرز أن النسخ لم يكن إلا حلاّ واجه به المفسّرون ثم الأصوليون إشكالية وجود بعض الآيات التي تشتمل على حكم يخالف حكم الآية الأخرى، وإذا كان هذا الحلّ حدث في ظرف وجيز جدا فكيف العمل وقد مضت مئات السنين على أعمال المفسرين واجتهادات الأصوليين؟

III ـ التّأويل

نماذج من تأويلات الأصوليّين: تحليل ونقد

إنّ ما نخرج به من بحثنا قضيّة السّنّة باعتبارها أصلا ثانيا من أصول الفقه يبرز أنّ التّأويل من أهمّ الآليّات الّتي استخدمها الأصوليّون لإثبات أحكامهم الفقهيّة ونفي الأحكام المخالفة لهم. وقد استدعى منّا إدراك الأهمّيّة القصوى الّتي لعبها التّأويل في تشكيل الرّؤية الأصوليّة للنّصّ التّأسيسي ولغيره من المجالات الّتي يمسّها التّأويل أن نمزج بين محصلة النّتائج الّتي تمخّضت عن هذا البحث وبين دور التّأويل في ظهور تلك النّتائج. وقد ارتأينا أن يكون تركيزنا على لحظة التّأسيس لعلم أصول الفقه من خلال رسالة الشّافعي باعتبار المبادئ الّتي أقرّتها والآثار الّتي ترتّبت عنها لا في مجال علم الأصول فحسب بل في بقيّة العلوم الإسلاميّة كذلك.

انطلقنا في هذا البحث بالتّمهيد الّذي خصّصناه للتّعريف الموجز بمصادرنا الّتي نعتمدها في المقام الأوّل وبالأصوليّين الّذين ندين لهم بهذه المدوّنة الأصوليّة. وقد

---

(1) لاحظ موقف الزركشي من تعارض خبري صحابيين: كان أبو هريرة يقول من أدركه الفجر جنبا فلا يصوم أمّا عائشة فكانت تخالفه قائلة: كان النبيّ يصبح جنبا من غير طهر ثمّ يصوم وقد اكتفى الزركشي بالتعليق على الخبرين من دون أيّ تحامل على أبي هريرة أو على عائشة يقول: رجع أبو هريرة عن حديثه قبل موته ثم أورد قول ابن المنذر: أحسن ما سمعت في هذا أن يكون ذلك محمولاً على النّسخ، انظر: الزركشي، الإجابة لإيراد ما استدركته عائشة على الصحابة، ط2، بيروت، 1970، ص113.

كان من الممكن أن نستغني عن هذا التّمهيد لو كنّا من دعاة النصانيّة أو البنيويّة الّذين يقتصر مجال بحثهم على النّصّ وبناه وعلاقاته دون صاحب النّصّ. لكنّنا ندرك أنّ النّصّ الأصوليّ ليس مقطوعا عن سياقه التّاريخي الّذي ظهر فيه. بل هو معبّر عنه متأثّر به ومؤثّر فيه ومن هنا كانت حياة الأصوليّين ذات أثر واضح في رؤاهم فالثّقافة الّتي ثقفوها والفضاء الزّماني والمكاني الّذي تبلورت فيهم آراؤهم تمثّل كلّها الشّروط الموضوعيّة الّتي طبعت المدوّنة الأصوليّة وميّزت أجزاءها بالرّغم من الثّوابت المشتركة في الغالب بينها.

ونكتفي في هذا السياق بالإلماع إلى نقطتين أساسيّتين الأولى أنّ المصادر الأصوليّة هي بمثابة دوائر معارف لكلّ العلوم الإسلاميّة التّقليديّة من لغة وفقه وكلام وفلسفة وتفسير... أمّا الثّانية فهي أنّ هذه المدوّنة الّتي تبدو ضخمة في مستوى الكمّ تطغى عليها صفة التكرار والإتباع خصوصا على صعيد تخصيص مباحث متشابهة تتّصل بكلّ أصل من الأصول الأربعة الّتي أقرّها الشّافعي في رسالته.

وهذا يجعلنا نعتبر أنّ من أهمّ ما يميّز المدوّنة الأصوليّة رؤيتها التّثبّتيّة وهذا ليس غريبا إذ أنّ هذه المدوّنة عرفت انطلاقتها الحقيقية مع الشّافعي في عصر من العصور الإسلاميّة ـ القرن الثّاني الهجري ـ تميّز بصفة التّدوين. والتدوين عمل تثبيتي للفكر الإنساني وانتقال من مرحلة الثّقافة الشّفويّة إلى مرحلة الثّقافة المكتوبة. وهذا الانتقال يدلّ كذلك على بداية تحوّل مرحلة الفكر الشّفوي المصطبغ بالتّصوّرات الميثية إلى مرحلة الفكر المميّز بين تجلّيات العقل ومظاهر الأسطورة. وعلى هذا الأساس تخبر المدوّنة الأصوليّة عن عقل أصوليّ أي خصائص ومقوّمات عامّة ومشتركة تؤطّر النّظرة الأصوليّة للعالم من حولها وللإنسان وللواقع الّذي يتحرّك فيه الفاعلون الاجتماعيّون ـ المسلمون ـ.

تكشف لنا هذه الرّؤية التّثبيتية بادئ ذي بدء في المبحث الّذي أفردناه للنّظر في دال السّنّة في اللغة فهذا الدّال نموذج متميّز على طاقة العلامة العربية الدّلالية المشعة. إنّ السّنّة في حقل التّداول الأصلي للغة العربية أي في بيئة ما قبل الإسلام تمتزج فيها الدّلالات الحسّية بالدّلالات المجرّدة والحقيقية بالمجازية، وليس لنا من سبيل ـ سوى الاجتهاد ـ للبتّ في الدّلالة الأصليّة والأولى الّتي التحمت بهذا اللفظ خصوصا في ظلّ غياب معجم تاريخي للكلمات العربية. لكنّ هذا التّعدد الدلالي الّذي استنتجناه من

استقراء مادّة سـ ـ ن ـ ن، في بعض أهمّ معاجم اللّغة العربية لا يحبّذه الفكر الأصولي الّذي حاول تثبيت معنى وحيد من معاني لفظ السّنّة عبر عنه الطّبري في تفسيره ـ الّذي يعدّ التّعبير الأقصى عن المنزع الأرثوذكسي: أي تثبيت التّأويل على خط وحيد هو خطّ أهل السّنّة والجماعة باعتباره الخطّ المستقيم المعبّر عن الإسلام الصّحيح في نظر أصحابه.

وتختفي خلف هذه الممارسة التّأويلية غاية إيديولوجيّة تتمثّل في تأصيل ضرورة اتّباع المسلمين معيارا واحدا هو سنّة الله وسنّة الرّسول، وهذا المعيار يتّسم بالمثاليّة والإيجابية دون شكّ بيد أنّ هذا المعنى «الحالّ» لا ينبغي أن ينسينا المعنى المزاح وهو «سلبية» دال السّنّة فهو لا يدلّ بمجرده على السلب أو الإيجاب بل يدلّ على ذلك من خلال تقييده ـ على تعبير الأصوليّين ـ أي بواسطة اقترانه اللغوي بلفظ أو تركيب يفيد الإيجاب أو السّلب.

أضف إلى ذلك أنّ أغلب المشتقّات من مادة سنن تشي بمعاني الحركة والجريان والفعل المولّد للحياة لكنّ هذا المعنى لا يخدم غاية الأصوليّين الساعين إلى نمذجة سنّة الرسول وحياته، والمنطلق في ذلك اللغة. لذا يختارون منها ما يلائم غايتهم.

والأمر نفسه تقريباً انتهينا إليه في بحث مفهوم السنّة عند المدارس الفقهيّة في القرن الثاني الهجري. فممثّلو هذه المدارس يشتركون في العمل بمقتضى مفهوم متّسع يطلق عليه السنّة الحيّة أو العمل الجاري، ووصف السنّة بالحياة والعمل بالجريان يدلّ فيما يدلّ على رؤية حركيّة لمفهوم السنّة لا يقتصر على سنّة الرسول بل يضمّ أيضا سنّة الصحابة والتابعين وسنّة المسلمين في مناطق عيشهم. وهو الأمر الذي عبّر عنه مالك بالخصوص من خلال التّأكيد على عمل أهل المدينة وتفضيله على أحاديث نبويّة أو آثار لبعض الصحابة في مناسبات شتّى. لكنّ هذه الرؤية جوبهت بموقف أهل الحديث الذي حاولوا حصر دلالة السنّة في أحاديث الرسول لذا قدّموا الحديث على العمل الجاري حتى ولو ادّعى أصحابه انتماءه إلى سنّة النبي.

هذا الموقف كرّسه الشافعي من خلال تأويل كلمة الحكمة في الآيات التي تشتمل على عبارة الكتاب والحكمة، بأنّها السنّة وما يميّز هذا التأويل في المستوى الأوّل نزعته الانتقائيّة لأنّ الحكمة لها مدلولات مختلفة عند المفسّرين لكنّ الشافعي ـ

ومن بعده الطبري ـ آثرا تثبيت معنى السنّة، كما يتّسم هذا التأويل بانطباعه بذاتية المؤوّل إذ صرّح الشافعي أنّه اعتمد تأويل من يرضى من أهل العلم بالقرآن وهذا يبرز تحيّز المؤوّل إلى صفّ من يشترك معهم في الانتماء إلى مذهب فكري وسياسي واحد. كما يقوم هذا التّأويل على تناقض بين طريق السماع الظني «وهذا يشبه ما قال والله أعلم «والنتيجة القطعية الحاسمة التي نصّ عليها صاحب الرسالة» حين اعتبر أنّه لا يجوز أن يقال إنّ الحكمة تعني في هذا الموضع ـ أي في الآيات التي اقترنت فيها الحكمة بالكتاب ـ إلاّ سنة الرسول.

وإضافة إلى ذلك فإنّ الشافعي الذي أشار إلى أنّ التّأويل مرتبط بالنصّ وبلغته، ونبّه إلى ضرورة دراسة لغة النصّ وأساليبها في الأداء يناقض نفسه حين يبني التّأويل على ما لا أساس يسنده في اللغة، فالحكمة لم تكن يوما تعني السنّة في لغة العرب. وإذا كان تعريف التأويل بأنّه «عبارة عن احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظنّ من المعنى الذي يدلّ عليه الظاهر»[1]. فما هو الدليل الذي يعضد تأويل الشافعي؟ هل يمكن الوثوق بتأويل من ارتضاهم الشافعي من أهل العلم بالقرآن ـ أي المفسرين ـ؟

يبدو أنّ الشافعي خيّر ألاّ يلتفت إلى عدم قطعية الأخبار التي ينقلها المفسّرون مما جعل أحمد بن حنبل يقرّ أنّ ثلاثة أشياء ليس لها أصل في الإسلام هي التفسير والملامح والمغازي: »[2]. كما فضّل أيضا تجاهل اختلاف النقّاد في شأن المفسّرين بين موثق لهم ومجرح من ذلك ابن جريح (ت 150هـ) وهو من أوّل من دوّنوا الحديث ـ قد رويت عنه أجزاء كبار في التفسير ـ ومع ذلك لاحظ النقاد أنّ ابن جريح في التفسير لم يقصد الصحّة وإنما روى ما ذكر في كلّ آية من الصحيح والسقيم[3]. والجدير بالذكر أنّ ابن جريح من الذين نقل عنهم الطبري تأويل الحكمة بالسنّة إضافة إلى قتادة ابن دعامة السدوسي (ت117هـ).

لقد ساق الشافعي عددا كثيفا من الآيات لإثبات تأويله بإضفاء المشروعيّة العليا عليه لكنّه بعمله هذا لا يخبر إلاّ عن مقاربة تأويلية للنصّ الديني تتنزّل في مجال

---

(1) الغزالي، المستصفى، 1/ 157 ـ 158.

(2) ابن تيميّة، مقدمة في أصول التفسير، ص14.

(3) أمين الخولي، التفسير، ص29.

المستوى الثاني من الإسلام بعد المستوى القرآني ألا هو مستوى الممارسة التاريخية إذ ينزل النصّ من تعاليه ومثاليته إلى ملابسات الواقع ليفرض على المسلمين بعد انقطاع الوحي أن يعيشوا وضعا تأويليا مستمرا أدّى إلى قيام مؤسّسات تهدف إلى تطبيق الدّين في مختلف أوجه الحياة ممّا انجرّ عنه نشوء العلوم الإسلامية[1].

ونتيجة تأويل الحكمة بأنّها السنّة النبوية ارتقت السنّة إلى منزلة تماثل فيها القرآن، لكنّ هذه المماثلة احتاجت إلى تأويل آخر طبع مفهوم السنّة بطابع مقدّس مفارق غير بشري، فهي وحي مثل الوحي القرآني لكن من نمط آخر أطلق عليه الشافعي مفهوم الإلقاء في الروع، وحتى يؤصل هذا التّأويل تأصيلا دينيا يضفي عليه المشروعيّة التجأ الشافعي إلى حديث لا يرقى إلى الأحاديث الصحيحة بمقاييس نقاد الحديث. وقد ترسّخ هذا التّأويل في المدوّنة الأصوليّة باعتماد سلطة مرجعيّة أقوى من سلطة الحديث هي النصّ التّأسيسي وتحديدا الآية: «وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى»[2].

اعتبر الأصوليون أنّ هذه الآية تدلّ على حجيّة قول الرّسول[3] ويستند التّأويل هنا على تثبيت معنى الضمير «هو» في الآية بأنّه يعود على ما ينطق به الرسول لكن هل هذا هو التّأويل الوحيد الممكن؟ يخبرنا الرازي في «مفاتيح الغيب» في تعليقه على هذه الآية أن «هو» ضمير معلوم أو ضمير مذكور أي هناك تأويلان للضمير أشهرهما في رأيه أنّه ضمير معلوم يعود على القرآن «كأنّه يقول ما القرآن إلا وحي وهذا على قول من قال النجم ليس المراد منه القرآن. وأمّا على قول من يقول هو القرآن فهو عائد إلى مذكور»[4]. أمّا التّأويل الثاني للضمير حسب الرّازي فهو الذي يذهب إلى أنّه عائد إلى مذكور ضمنا وهو قول النبي وكلامه[5]. وعلى هذا الأساس يختلف مدلول الوحي عند الرازي، فإن كان الضمير يعود على القرآن فالوحي اسم معناه الكتاب، وإن كان بمعنى كلام الرسول فالوحي حينئذ هو الإلهام أي إنّ كلام الرسول ملهم من الله أو مرسل.

---

(1) عبد المجيد الشرفي، الإسلام والحداثة، صص 15 ـ 16.
(2) سورة النجم، الآيتان: 3 و4.
(3) انظر ابن حزم، الإحكام، 1/ 93 والغزالي، المستصفى 1/ 129.
(4) الرازي، تفسيره، 7/ 698.
(5) راجع محمد الطاهر ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، 27/ 94.

ولعلّ التّاويل الأوّل له ما يبرّره في أسباب النزول إذ يعود الضمير على القرآن لتأكيد طبيعته الإلهيّة فهو وحي وليس سحرا أو شعرا أو كهانة أو أساطير الأولين كما يدّعي المشركون[1].

هكذا يهمل الأصوليّون انفتاح النصّ على مدلولات لا نهائيّة ويهملون التّأويلات التي شكّلت التراث منذ اللحظة الأولى التي ظهر فيها النصّ القرآني حين كان كلّ شيء متحرّكا ومتموّجا ومفتوحا ومليئا بالاحتمالات. كانت اللغة والفكر آنذاك ـ أي لحظة انبثاق القرآن ـ مرتبطين بشكل مباشر ووثيق بالواقع المعيش. لكن عندما ننتقل إلى التفاسير والمصادر الأصولية التي أنتجت في الفترة الكلاسيكية أو السكولاستيكية فإنّنا نجد المفسرين والأصوليين يعالجون مقولات ومبادئ وتصوّرات ذات أصول متنوّعة. وهم يربطون هذه المقولات والتصوّرات التي تنتمي إلى أزمان أخرى بالآيات القرآنية التي تصبح عندئذ حجّة وذريعة يقول المؤول من خلالها ما يريد قوله لا ما تريد هي أن تقوله ويحمّلها ما لا تحتمل. وهذا ما اتضح من النتائج التي انجرّت عن اعتبار السنّة وحيا إذ وقع إبطال التعارض بين النصوص وتجويز نسخ القرآن للسنّة ونسخ السنّة للقرآن ـ لكن الشافعي يناقض نفسه حين لا يصل إلى هذه النتيجة ـ أمّا أخطر النتائج فهي التي نجدها عند ابن حزم حين نفى الاجتهاد عن الرسول أولا ثم نفاه بصفة عامة[2] وهو بذلك يرسخ نظريّة الوحي الإسلاميّة التقليدية التي تعتبر الرسول مجرد مبلّغ سلبي للوحي لكن نفي الاجتهاد عن الرسول وعن بقيّة الناس ليس سوى مظهر من مظاهر التوظيف الإيديولوجي للنصّ القرآني ذلك أنّ ابن حزم اتّخذ النصّ جسرا لمقاومة المذاهب التي تأخذ بالقياس. وقد أدّى اعتبار السنة وحيا إلى وضع حياة النبي في عالم المطلق وتجاهل بشريّته.

ومن أهمّ ما ترتّب عن المماثلة بين وحي القرآن ووحي السنّة ظهور مبدأ عصمة النبي واعتمد الأصوليون آلية التّأويل لإقرار هذا المبدأ بنفي ما ورد في القرآن ممّا له ظاهر ينافي العصمة ويقتضي وقوع الخطأ من الأنبياء.

---

(1) ابن عاشور، المصدر المذكور، 27/ 94.

(2) يقول ابن حزم «فصح أنّه يفعل شيئا إلا بوحي فسقط الاجتهاد الذي يدعي أهل الرّأي أو القياس جملة»، الإحكام 5/ 127.

كما استخدموا التّأويل لتبرير خطأ الرسول في تبليغ «ومناة الثالثة الأخرى» حتى قال: «تلك الغرانيق العلى وإنّ شفاعتهنّ لترتجى» وقام المؤول هنا باستبعاد الرسول من مجال التلفظ بذلك اعتمادا على مبدأ التنزيه والعصمة لذا اتّهم الشيطان بأنّه القائل. ولا ريب أنّ هذا التّجاوز الأسطوري للحادثة لا ينفي وقوعها لذا احتاج الفكر السّنّي إلى مبدإ آخر يؤدّي وظيفة التّأويل: نفي التّعارض بين النصوص أو المسلّمات والبديهيات الّتي أقرّها الفقهاء والأصوليّون. وهذا المبدأ هو النّسخ إذ يقول الأصوليّون إنّ الله نسخ ما ألقاه الشّيطان وأحكم آياته.

لقد ارتبط مبدأ عصمة النّبي بالظّروف السّياسية والتّاريخية فالسّنّيّون اعتمدوه لتضخيم صورة النّبي وتأسيس حجّيّة السّنّة كما تلبس بالضّمير الميثي الّذي ترسّخت فيه الحكايات والأساطير عن معجزات الرّسول الّتي تغذّي المخيال الاجتماعي للفاعلين الاجتماعيين. فقد كانوا يحتاجون إلى معجزات مادّيّة على غرار ما يوجد في الأديان الكتابية الأخرى. ومن جرّاء ذلك أصبحت عصمة الرّسول لا تنسحب على أقواله وأفعاله فحسب بل كذلك على خياله ورؤياه أثناء النّوم.

لكن ما انجرّ عن هذا المبدإ هو إهدار التّاريخ في مستويين على الأقلّ الأوّل مستوى حياة الرّسول الّذي ليس إلاّ مثل باقي البشر في أمور الدّنيا على الأقلّ والأخبار في ذلك متعددة من أشهرها حادثة تأبير النّخل المتمثّلة في مرور الرّسول بقوم على رؤوس النّخل فسأل ما يصنع هؤلاء؟ فكان الجواب أنّهم يلقحون أي يجعلون الذّكر في الأنثى فيلقح، فردّ الرّسول: «ما أظنّ ذلك يغني شيئاً» فلمّا تركوا النّخل أضرّ ذلك بهم. وهكذا فإنّ اجتهاد الرّسول تبيّن فساده بالتّجربة لذلك اعترف بأنّه ليس إلاّ بشرا يخطئ ويصيب، وأنّه ليس مزارعا ولا صاحب نخل. لذا فلا يمكن أن تكون أقوال النّبي ملزمة في كلّ الأمور.

وهذا يتأكّد بقول الرّسول «أنتم أعلم بأمور دنياكم» وباجتهاده في أمور الحرب والمعاملات وفي علاقاته مع أفراد مجتمعه إذ كان عرضة مثل كلّ النّاس لجميع الانفعالات الإنسانيّة من ذلك عبوسه في وجه عبد الله بن أمّ مكتوم الأعمى على نحو ما ورد في الآية ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّىٰٓ﴾[1]، أمّا المستوى الثّاني الّذي يتجلّى فيه إهدار مبدإ

---

(1) سورة عبس، الآية: 1.

العصمة البعد التّاريخي فهو يتمثّل في طمس الأصوليّين المواقف المشكّكة أو المنكرة لعصمة النّبيّ. يروي الطّبري في هذا السّياق خبرا عن مسروق بن الأجدع يقول فيه: «دخلت على عائشة يوما فسمعتها تقول لقد أعظم الفرية من قال إنّ محمّدا كتم شيئا من الوحي والله يقول يا أيّها الرّسول بلغ ما أنزل إليك من ربّك»[1]. وإذا كان هذا الموقف يتّهم الرّسول بعدم العصمة في التّبليغ فهناك فئة أخرى أقرّت هذه العصمة لكنّها نفتها عنه فيما يتّصل بأداء الفرائض إذا حدث أن وهم الرّسول أنّه صلّى بعض الفرائض على الكمال فقال له ذو اليدين أقصرت الصّلاة أم نسيت[2].

وإضافة إلى ذلك عرف الفكر الإسلامي من طعن في عصمة الأنبياء اعتمادا على الآية ﴿وَلَوْ يُؤَاخِذُ ٱللَّهُ ٱلنَّاسَ بِظُلْمِهِم مَّا تَرَكَ عَلَيْهَا مِن دَآبَّةٍ وَلَٰكِن يُؤَخِّرُهُمْ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَإِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَـْٔخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾[3]. فالخطاب هنا شامل لكلّ النّاس بما فيهم الأنبياء وهو ما يوجب إتيانهم الذّنوب والمعاصي[4]. ولعلّ من أهمّ ما ترتّب عن مبدإ عصمة النّبيّ القول بعصمة الأمّة لأنّ التّبليغ لا يقع إلاّ بواسطتها يقول الكلوذاني: «إنّ الرّسول وجب اتّباعه لاختصاصه بالعصمة وجماعة الأمّة لزم اتّباعها لشهادة الشّرع لها بالعصمة»[5]. وعلى هذا الأساس وقع تأسيس السّنّة بالإجماع بالرّغم من مواقف الإنكار له ومما يؤدّي إليه من مأزق الدّور والتّسلسل لذلك تساءل منكرو الإجماع كيف يعقل أن يؤسّس الإجماع السّنّة في حين أنّه لا يتأسّس إلاّ بهما؟

إنّ اعتماد الإجماع أصلا نظريّا يؤسّس السّنّة يرسّخ الفعل الإيديولوجي الّذي يختفي وراء التّأصيل الدّيني لحجّيّة السّنّة. فهذه الحجّيّة الّتي دشّنها الشّافعي أصبحت من المسلّمات البديهية بالرّغم من أنّها ظهرت نتيجة مقتضيات تاريخيّة اتّسمت بالصّراع المذهبي والسّياسي والدّيني. فهي إحدى نتائج ما شهده الفضاء الإسلامي من تفشّي ظاهرة الوضع في الحديث وهي أيضا ردّ فعل على مواقف إنكار السّنّة: بعضها أو كلّها من الخوارج أو المعتزلة أو الروافض. وقد توقّفنا في بعض المباحث على موقف متميّز

(1) الطّبري، تفسيره، 6/ 199.
(2) الوزير اليماني، الرّوض الباسم، 1/ 81. ذكره محمود أبوريّة: أضواء على السّنّة المحمّدية، ص286.
(3) سورة النّحل، الآية: 61.
(4) الرّازي، تفسيره، 5/ 332.
(5) الكلوذاني، التّمهيد، 3/ 393.

في هذا الشّأن مثّله النظّام المعتزلي، وهو ليس موقفاً شاذاً لكنّه موقف أقلية حاولت أن تحتكم إلى العقل فلا تقبل من الأخبار إلاّ ما يوافقه.

ومواقف الإنكار التي يؤكّدها التاريخ بالرغم من أنّها مغيّبة في المدوّنة الأصوليّة توضح انتفاء بداهة حجية السنّة ذلك أنّ الضمير الإسلامي لم يقتنع بهذه البداهة إلاّ بعد قرون من انتصار مدرسة الحديث التي فرضت الاعتماد على السنّة أصلا ثانيا من أصول التشريع بعد القرآن.

لقد أسّست حجية السنّة في عصر الشافعي استجابة لحاجة تاريخيّة مزدوجة: إيجاد مصدر آخر للتشريع من جهة وتوحيد الشريعة من جهة أخرى. في المستوى الأول نعلم أنّ من أهمّ المبادئ التي أقرّها الشافعي أن «كلّ ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم» وأهمّ نتيجة تولّدت عن هذا المبدأ غلبة المنهج الفقهي على ما سواه من مقاربات النصّ التّأسيسي لذا أصبحت آيات الأحكام التي تبلغ في أقصى التّاويلات خمسمائة آية أي أقلّ من عشر الآيات القرآنية، تمثّل مركز الثّقل في القرآن على حساب الآيات ذات الطابع الوعظي والتوجيهي. لكنّ محدوديّة آيات الأحكام وحدوث نوازل وأوضاع جديدة تقتضي أحكاما استدعت بروز أصول تدعم الأصل الأول: القرآن فبرزت الحاجة إلى تأسيس السنّة. أمّا في المستوى الثاني فإنّ تأسيس حجيّة السنّة يندرج في إطار أشمل هو تأسيس منهج للقانون يوحد الأحكام الفقهية والقضائيّة ذلك أنّه خلال النصف الأوّل من القرن الأوّل الهجري كان عمل القضاء يستوحي أساساف الأعراف المحلية السابقة على الإسلام والتي كانت تختلف حسب الأماكن. وكان الرّأي الشخصي للقضاة هو الذي يفصل في المسائل المطروحة في نهاية الأمر. وأمّا الرجوع إلى القانون القرآني فلم يحدث إلاّ بشكل متقطع، وليس بشكل منتظم كما حاولت الرواية الرسميّة أن تشيعه[1] ولهذا السبب راح الشافعي يعالج حالة الفوضى ـ أي تبعثر القضاء واختلاف الأحكام باختلاف القضاة والأمصار ـ وهو ما يشكّل خطرا على وحدة الأمّة لذا كان تأليف الرسالة عملا تنظيريا يحدّد منهجيّة القانون الذي ينبغي أن يكون واحدا لكن ما هي خلفيّة هذا التوحيد؟

يمكن أن نجد الجواب حين نتأمّل علاقة الدين بالدنيا في نظر الأصوليين،

---

(1) راجع محمد أركون، تاريخيّة الفكر العربي الإسلامي، ص297.

فبتأسيس علم أصول الفقه حاول رجال الدين أن يشمل المجال الدنيوي اهتمامهم وتدخّلهم. في هذا السياق ظهرت محاولة ابن المقفع في «رسال الصحابة» تأكيدا على ضرورة توحيد الشريعة من أجل ذروة للسيادة يخضع لها كلّ رعايا الامبراطوريّة العباسية حتى تقوى بذلك مؤسّسة الخلافة والقانون الديني، وترسّخت هذه الدعوة مع الشافعي الذي بلور منهجيّة صارمة لكي يطبق شعار العمل بالقرآن والسنّة.

إنّ تأسيس حجية السنّة يهدف بالأساس إلى احتكار ذروة السيادة والمشروعية العليا. وقد أيقنت الفئات العرقية ـ الثقافية (القوميات) المكونة للامبراطورية العباسية أنّ عليها في نضالها من أجل السلطة أن تبرهن على أنّها أكثر أرثوذكسية (أكثر صحّة دينية) من الفئات المنافسة وفي طليعتها الفئة الماسكة بزمام السلطة. وقد نتج عن ذلك «مزايدة محاكاتية»[1] (Surenchère mimétique) على الدين الحقّ والقويم: وتعبّر الشعارات التالية عن هذه المزايدة بوضوح: لا حكم إلا لله، العمل بكتاب الله وسنّة نبيّه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق. الفرقة الناجية والفرقة الهالكة، أهل السنّة والجماعة، أهل العصمة والعدالة، تمثّل هذه الشعارات ذروة المشروعيّة العليا في الإسلام. وكلّ فئة من الفئات المتصارعة من سنية أو شيعية أو خارجية كانت تدّعي أنّها تتمسّك بها وتحافظ عليها وتتّهم الفئات الأخرى بالتخلّي عنها وتدعو لمحاربتها.

إنّ المزايدة المحاكاتية في حالة مسلمة حجيّة السنّة إلى جانب الكتاب تهدف بالأساس إلى تجييش المتخيّل الاجتماعي للناس من أجل إقناعهم بكلّ ما ترغب فيه سلطة رجال الدين أو سلطة النظام السياسي الحاكم تحت غطاء الكتاب والسنّة ذلك أنّه منذ انتصار النموذج الأول والأعلى في المدينة (المتمثّل في المحوريّة الأخلاقية القرآنية وسلوك النبي) لم يعد ممكنا تجييش المتخيّل الجماعي في المناطق التي انتشر فيها الإسلام إلا بواسطة شعارات تنبع مباشرة من القرآن والسنّة ومن عمل الصحابة.

وهكذا تغذي حجية السنة حاجة الجماعة إلى رؤيا جماعية مثالية متعالية وذات جوهر أسطوري ذلك أنّ هذه الحجية تعتمد على شعار هو سنّة النبي يحصر معنى السنّة في أحاديث النبي ويرتبط بتصوّرات تصطدم بواقع موضوعي يجعل تطبيق المبدأ ـ

---

(1) المزايدة المحاكاتية: مصطلح أنتروبولوجي حديث من اختراع رينيه جيرار، وهو يعني مزايدة عدة فئات داخل الأيديولوجيا نفسها على محاكاة النموذج الأصلي الأعلى (النبي أو القائد الأعلى الملهم) وادعاء كلّ واحدة منها أنّها أكثر إخلاصا له من غيرها وأكثر تشبّها به ومحاكاة له.

السنّة باعتبارها أصلاً للأحكام ـ أمراً يكاد يكون متعذّراً ذلك أنّ الحديث ليس سوى تمثّل معيّن للسنّة وليس السنّة ذاتها، وهذا يتأكّد من خلال احتواء مدوّنة الحديث على أحاديث تمثّل كلّ النزعات الثقافية والسياسية تقريبا : أحاديث تدعم الدول أو المذاهب أو العلماء أو الأمصار. كما تعبّر عن مظاهر الثقافة السائدة آنذاك وبالخصوص ميزة المزج بين الحقيقة والأسطورة. أضف إلى ذلك فإن اختلاق نصوص الحديث كان أمرا متواصلا ـ إلى اليوم ـ.

إن الوعي بهذه الإشكاليّات أفرز قديما ظهور منكرين للحجية الدينية للسنّة فضلا عن إنكار حجيتها اللغويّة المترتّبة عن ظاهرة رواية الحديث بالمعنى دون اللفظ الذي نطق به الرسول. فأئمّة النّحو لم يجعلوا الحديث من النصوص التي يستشهدون بها على قواعدهم في اللغة والنحو لأنّهم تيقّنوا أن النصّ الصّحيح للحديث قد ضاعت معالمه وأنّ ما يروى عن النبي لم يأت على حقيقة لفظه ولا يعلم أحد على اليقين ما هي الصورة الصحيحة التي نطق بها النبي[1].

إنّ المعادلة الشافعية والأصولية للسنّة بالقرآن هي أهمّ نتيجة ترتّبت عن تأسيس حجية السنّة. هذا التّأسيس الذي تمّ بواسطة آلية التّأويل أدّى إلى تثبيت الرؤيا اللاّتاريخية في نظرة المسلمين إلى تراثهم الديني بمجمله والحال أنّ فعل التّأسيس مغموس في مجال الإيديولوجيا والتاريخ. ذلك أنّ الشافعي انطلق من عمليّة التقاط مؤشّرات متناثرة في عصره لينجز مهمّة تقنين أصول الفقه لمواجهة الصراع الفكري الذي كان محتدّا ما بين أهل الرّأي وأهل الحديث، أي بين فئة تعتمد الرّأي أصلا وفئة أخرى تعتمد الحديث ـ أي النصّ ـ أصلاً. إنّ التقنين يعني وضع قنوات تسيج الرّأي حتى لا يتحوّل إلى خطر على النصّ كما يعني تحديد إطار نظري للتفكير الفقهي يحصره في أصول أربعة. وقد ضبط الشافعي العلاقة بين هذه الأصول بطريقة جعلت منها البنية المؤسسة للإطار المرجعي الخاص بالتفكير الفقهي. وبهذا لم يقنّن أصول الفقه فحسب بل قنّن الفكر العربي الإسلامي أيضا ذلك أنّ هذه الأصول انسحب تأثيرها إلى بقيّة العلوم مثل علم أصول النحو وانتقلت من أصول للأحكام الشرعية إلى صور مجرّدة يمكن بناء أصناف شتى من المعارف عليها. وهي (نصّ، إجماع، قياس).

---

(1) انظر محمود أبورية، أضواء على السنّة المحمّديّة، ص102.

لقد أشرنا إلى الخلفيّة الإيديولوجية للشافعي وهي تتلخّص في الدفاع عن انتمائه القرشي وعن نقاء اللغة العربية من الألفاظ الأعجمية وانضوائه تحت لواء مدرسة الحديث وموقفه الرافض للكلام والمتكلّمين وتعصّبه للأمويّين الممثّلين للسلطة العربية القريشية. وينبغي ألاّ يذهب إلى أذهاننا أنّ الشافعي كان يعادي المتكلّمين عن جهل إذ نعلم أنّ من بين أساتذته في مكّة مسلم بن خالد الزنجي (ت 180هـ) وهو معتزلي وفي المدينة كان أهم أساتذة الشافعي مالك وابراهيم بن أبي يحيى الذي كان قدريا. وكانت للشافعي أيضا فرصة اللقاء ببشر المريسي (ت 218هـ) الذي يعدّ من كبار علماء عصره وهو مؤسّس مدرسة كلامية عقائديّة «المريسية» وقد تبنّى القول بخلق القرآن رغم أنّه ليس معتزليا. لكن مع هذا آثر الشافعي مواجهة الكلام مواصلا الخطّ الذي رسمه خصوم أشدّاء للكلام من أهمّهم عبد الله بن المبارك (ت 181هـ) وهو محدّث وزاهد. وقد تواصل هذا الخطّ مع أحمد بن حنبل ومع بعض كبار منظري المدرسة الحنبلية مثل الخلاّل (ت321هـ) والبربهاري (ت 329هـ). لكن إلى ماذا أدّى عمل الشافعي في هذا المجال: مجال تأسيس السنّة أصلا ثانيا للفقه بعد القرآن؟

أصبح التفكير في حجيّة السنّة إثر الشافعي غير ذي جدوى لأنّ هذه الحجية التي أنكرها عدد من المسلمين صارت في الضمير الإسلامي من البديهيات التي لا تحتاج إلى برهنة. وأصبح الطّعن فيها يعدّ كفرا ويستدعي إقامة الحدّ. أدّى ذلك أيضاً إلى تضخيم صورة الشافعي في المخيّلة الجماعية إلى حدّ قارب القول بعصمته، يروي البيهقي استناداً إلى أبي زرعة الرازي أنّه ليس عند الشافعي حديث غلط فيه»[1]. بل إنّ الشافعية ابتدعوا حديثاً نسبوه إلى النبي يجعل الشافعي صاحب فضل على قريش «لا تسبّوا قريشا فإنّ عالمها يملأ الأرض علماً»[2] لكن تأويل العالم هنا بأنّ المقصود منه الشافعي غير متّفق عليه إذ اعتبر ابن عباس مزاحما للشافعي وأحقّ به لسبقه وصحبته وما يروى من دعاء النبي له في قوله «اللهم فقهه في الدين وعلّمه التّاويل». ويعتبر تضخيم صورة الشافعي تجاوزا للوقع التاريخي إذ لا ننسى موقف الحنفيّة منه فقد طعنوا في أهليته في الحديث منكرين أن يكون إماما فيه لأنّ البخاري ومسلما أدركاه ولم يرويا عنه مع أنّهما لم يدركا إماما إلاّ رويا عنه. وعلى كلّ حال فإنّ الصراع بين الحنفيين

---

(1) أبو بكر البيهقي، بيان خطأ من أخطأ على الشافعي، ط2، بيروت، 1986، ص97.
(2) المصدر نفسه، ص94.

والشافعية حول تضخيم صورة الشافعي أو التقليل منها أدّى إلى خصومات وتناقض شديد[1].

وفي مستوى علم أصول الفقه يمكن أن نسجل أنّ الأصوليين كانوا عيالا على الشافعي. ينصّ الجويني في هذا السياق على «أنّ مخالفة الشافعي في أصول الفقه شديدة وهو ابن بجدتها[2] وملازم أرومتها»[3] وعلى هذا الأساس غلب التقليد والاتباع والتكرار على المدونة الأصولية في القرن الخامس الهجري خاصة أن الهوة بين المذاهب قد ضاقت. ففي القرن الرابع الهجري وقف التكوين المستقل للتشريع الإسلامي المبني على الاجتهاد المطلق وعلى الحكم بالرأي في فهم القرآن والحديث واعتبر العلماء الأوّلون بمثابة المعصومين[4].

لقد ترادف التقليد عند الأصوليين السنيين مع النّقل والسماع والعادة فتعارض مع التّأويل لأنّ التّأويل ظن والتقليد اتّباع للسنّة. ويمكن أن نحدّد بعض المبادئ العامّة التي حكمت الفكر الإسلامي عموما لا الفكر الأصولي فحسب في علاقته بالتقليد

أوّلاً: الوضوح هو القاعدة والمنطلق باعتبار أنّ البيان أهمّ خصائص اللغة العربيّة والقرآن هو البلاغ المبين وهكذا برزت منذ عهد الصحابة أقوال تدعو إلى الوضوح يقول علي: حدّثوا النّاس بما يعرفون ودعوا ما ينكرون أتحبّون أن يكذب الله ورسوله: ويقول عبد الله بن مسعود: «ما من رجل يحدّث قوما حديثا لا تبلغه عقولهم إلاّ كان فتنة لبعضهم»[5].

ثانياً: التحاكم إلى غير الكتاب والسنّة في قضايا الدين إنّما هو ضلال[6].

ثالثاً: إذا تعارض الشرع والعقل وجب تقديم الشرع.

---

(1) يروي البيهقي الشافعي عن المزني قوله: «من شاء من خلق الله عز وجل ناظرته على خطأ الشافعي إن الخطأ من الكاتب ليس منه» المصدر نفسه، ص96. وعلى نقيض ذلك يروي البخاري صاحب «كشف الأسرار» عن المزني: «قرأت كتاب الرسالة على الشافعي ثمانين مرّة فما من مرّة إلا وكان يقف على خطأ فقال الشافعي: هيه أبى الله أن يكون كتاب صحيحا غير كتابه»، كشف الأسرار، 1/ 19.

(2) البجدة: بجدة الأمر: باطنه وحقيقته، وهو ابن بجدة الأمر: عالم به.

(3) الجويني، البرهان 1/ 639.

(4) آدم متز، المذاهب الفقهية ضمن كتابه، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ص345.

(5) علي أحمد سعيد (أدونيس)، الثابت والمتحوّل، ط4، بيروت، 1983، 1/ 70.

(6) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، القاهرة، 1988، 1/ 50 ـ 51.

رابعاً: النبوة لا تخبر بما يعلم العقل انتفاءه بل بما يعجز عن معرفته ولهذا يتحتّم على الخلق الإيمان بالشّرع إيمانا مطلقا جازما عاما وبأن كلّ ما يعارضه باطل.

خامساً: البدعة في الدين تقابل السنّة والشّرعة وكون الشيء شرعيا صفة مدح أمّا كونه بدعيا فصفة ذمّ.

سادساً: المعاني الصحيحة ثابتة في الكتاب والسنّة باعتبارهما الأصلين الثابتين ولهذا فإنّ الإجماع والقياس لا يصحّان إذا لم ينطلقا من النصّ.

هكذا اعتقد الفكر الإسلامي أنّ الوحي بداية وأصل لكلّ ما بعده وأنّ الكمال قد تحقّق فيه مرّة واحدة وإلى الأبد. وعلى هذا الأساس فهم رجال الدّين أنّ مهمّتهم لا تتعدّى تفسير الشريعة الثابتة والمحافظة عليها باعتبار الشرع تعبيرا عن الإرادة الإلهيّة. والسنّة في ظلّ هذه الرؤية مثال يجب أن يتّبع والعلاقة بين السنّة والاقتداء بها هي كالعلاقة بين المثال ومحاكاته. وهذا يعني أنّ المحاكاة جوهر العمل بالسنّة. وفي هذا النطاق أكّد رجال الدين ومنهم الأصوليون على ضرورة اتّباع سنّة محمد خصوصا في الأمور الدينية، لكنّ الخط السنّي بالخصوص ارتأى أن يكون هذا الاتباع عاماً وشاملاً لكلّ تفاصيل حياة محمد. نرى الغزالي يعتقد أنّ محمدا يقع تحت الرعاية الإلهيّة في كلّ الأوقات لا حين يتلقى الوحي فحسب، وإذن فهناك أسرار روحية تبارك كلّ أعماله وينبغي أن تتبع سنّته في أدقّ تفاصيلها وفي أبسط مظاهرها. وهذا ما بلوره الغزالي في قسم من كتابه «الأربعين في أصول الدين» وسمه بـ«في اتباع السنن»[1].

لكن مع هذا أثار تعامل الغزالي مع السنّة مآخذ أهمّها أنّه تهاون في إيراد الأحاديث النّبويّة دون تحرّ كاف من الموضوع والضّعيف والإسرائيليات على حساب الصّحيح والحسن والمتواتر والقدسي. ومن نماذج هذه الأحاديث الموضوعيّة والخرافية ما جاء في «مشكاة الأنوار» من أنّ الرّسول قال: «إنّ لله ملكاً له سبعون ألف وجه وفي كلّ وجه سبعون ألف فم، في كلّ فم سبعون ألف لسان يسبّح لله بجميعها». ومن ذلك أيضا هذا الحديث «شكوت إلى أخي جبرائيل ضعف الوقاع [مضاجعة النّساء] فأمرني بأكل الهريسة فوجدت لأمري جبراً»[2].

---

(1) انظر ج. روبسون، الغزالي والسنة، المرجع المذكور (بالإنقليزية)، ص152.

(2) محمّد عزيز الحبابي، ورقات عن فلسفات إسلامية، ط 1، المغرب، 1988، صص 78 ــ 79.

هكذا تفقد الصّلة بين النّظرية والتّطبيق ويغيب التجانس عن المنظومة الأصوليّة بسبب فرض العقل الأرثوذكسي نفسه تدريجيا بأنّه الأكثر صحّة أي المعبّر بشكل مطابق وأمين عن التّعاليم المحفوظة في النّصوص المقدّسة. وهو بذلك يرسّخ خاصّية الامتلاك في التّأويل: أي امتلاك الأصوليّين فهما محدّدا ثابتا للنّصّ.

وحتّى يقع التّأكيد على ظاهرة ثبات التّأويل كان من الضروري لدى الأصوليّين أن يستندوا إلى سلطة مرجعيّة لا يرقى إليها الشّكّ. وقد تجسّدت هذه السّلطة في العصر الافتتاحي. وهذا العصر ليس سوى تجربة المدينة وعصر الخلفاء الرّاشدين. فالحقيقة كلّها متضمّنة في الوحي وتجربة المدينة. لذا ظلّ الفكر الإسلامي إلى الآن يستعيد التّصوّرات والمسلّمات المثاليّة الّتي أنتجتها الأجيال الإسلامية الأولى ورسّختها التّأويلات الأصوليّة بما يتماشى ومصالح الفئات الّتي يعبّرون عنها.

هكذا فإنّ إضفاء الحجّيّة على السّنّة وعلى الأخبار والقول بعدالة الصّحابة وعصمة الأئمّة وبنسخ السّنّة للقرآن والقرآن للسّنّة وتخصيص كلّ منهما للآخر ليست سوى تجلّيات لوظيفة التّعالي الّتي قدّست السّنّة لتؤمّن لها سلطة التّشريع والتّبرير والتّسويغ. ولا يمكن النّظر إلى هذه العملية خارج إطار الفعل الإيديولوجي الّذي يضبط علاقة الفقيه بالسّلطة السّياسية. فتأسيس سلطة الخبر هي بالأساس وسيلة لتأسيس الإمامة لذلك كان مبحث الأخبار مقدّمة لمبحث الخلافة في الكتب الكلامية، كما أنّه وسيلة للحفاظ على مجال نفوذ للفقهاء ورجال الدّين. وتتجلّى وثاقة الصّلة بين الفعل الأصولي والفعل الإيديولوجي إذا تتبّعنا علاقات الأصوليّين بالنّظم الحاكمة الّتي عاصروها. والاستنتاج الّذي نخرج به في هذا المجال أنّ أغلب الأصوليّين كانوا منضوين داخل السّلطة الحاكمة مبرّرين ومكرّسين لإيديولوجيتها فالشّافعي وابن حزم حاولا بلورة المشروع الفكري للخلافة الأمويّة والجويني والغزالي سعيا إلى تشريع الخلافة السّنّية وسلطة السّلاجقة بتكريس العقيدة الأشعرية والمذهب الشّافعي، ولا أدلّ على ذلك من مرامي عملهما بالمدرسة النّظامية.

لقد أدّى التّعاضد بين السّلطتين العلمية والسّياسية إلى غياب صنف العلماء الدّينيّين الّذين اضطلعوا بمهمّة نقديّة في الحقبة الكلاسيكية مثل النّظّام والجاحظ كما أدّى إلى حرص رجال الدّين على الحفاظ على استقرار النّظام الاجتماعي بفضل

الشّريعة لذا حاولوا ترسيخ فكر امتثالي يستعيد في أحسن الحالات التّعاليم الفقهيّة للأئمّة المجتهدين من رؤساء المذاهب. وهكذا أغلق باب الاجتهاد الّذي تمثّل في العصر الكلاسيكي في المناظرات الفكرية والتّعدّدية العقائدية الّتي طبعت واقع القرون الأربعة الهجرية.

إنّ الاتّباعية الّتي أقرّها الأصوليّون تعكس منزعا عاما في الفكر الإسلامي هو السّعي إلى وحدة الجماعة من خلال تكوين دولة مركزية تتولّى شؤون الدّين والدّنيا. لذلك ينبغي أن تتأسّس هذه الوحدة فكرا لتكون القاعدة الّتي تبنى عليها السّلطة السّياسية ومن هنا حرص رجال الدّين على إبراز وحدة اللّغة ووحدة الشريعة ووحدة الحقيقة. وهكذا فالحقيقة ليست خارج السّلطة: سلطة الخلافة. يقول الغزالي: «فإنّني لم أزل مدّة المقام بمدينة السّلام متشوفاً إلى أن أخدم المواقف المقدّسة النّبويّة الإماميّة المستظهرية... بتصنيف كتاب في علم الدّين أقضي به شكر النّعمة، وأقيم به رسم الخدمة فكانت هذه الحيرة تغبّر في وجه المراد وتمنع القريحة على الإذعان والإنقياد حتى خرجت الأوامر الشّريفة المقدّسة النّبويّة المستظهرية بالإشارة إلى الخادم في تصنيف كتاب «الرّد على الباطنية...»[1].

يبرز هذا النّصّ بوضوح أنّ الغزالي يضفي على الخليفة المستظهري قداسة نبوّة تتعالى به إلى مجال الأنبياء، وهذا تجلّ للنّزعة الإيديولوجيّة بالمعنى السّلبي للمصطلح ذلك أنّ وعي الغزالي ورجال الدّين كان منفصلاً مفارقاً للواقع، فلم تكن الحقائق بالنّسبة إليهم صادرة عمّا يحيط بهم من وقائع موضوعية بل عن النّوايا والرّغبات والآراء والاختيارات المذهبية الّتي يقع إسقاطها على القرآن أو الحديث. لقد كانوا يفكّرون طبق مقوّلات ونماذج منتقاة بشكل يحقّق انسجامها الدّاخلي بالأساس بغضّ النّظر عن انسجامها الخارجي مع الواقع.

في هذا السّياق أيضا انجرّ عن النّزعة الإيديولوجيّة والطّابع النّفعي للممارسات التّأويلية أن انقطعت الصّلة بين التّنظير والتّطبيق فعلم النّاسخ والمنسوخ ـ مثلاً ـ حسب ما تنصّ عليه النّظرية هو العلم الّذي ينبغي أن يعرفه الفقيه قبل أن يستنبط الحكم. إذن هو علم يعتمد على الخبر والنّصّ ولا يعتمد الاستنباط العقلي لكن مبحث النّسخ انقلب

(1) الغزالي، فضائح الباطنية، صص 2 ـ 3.

في الواقع إلى مبرّر لأحكام أجمع عليها العلماء ولاختيار لا علاقة له بالنّصّ بل هو على نقيضه.

لقد انتهينا من مبحث مسألة النّسخ وتخصيص السّنّة عموم القرآن إلى أنّ ما يقدّم على أنّه أحكام شرعية إلهية أرادها الله لعباده إنّما هو في الواقع أحكام تاريخيّة نتجت عن تأويل مختلف الطّرق للنّصوص. وقد قام الأصوليّون في هذا الصّدد بمحاولة بناء منظومة فكرية تتضمّن تأويلا مناسبا وصحيحا للنّصوص الدّينية المقدّسة وألّفوا من أجل ذلك مقدّمات لغوية تتصدّر كتبهم مطبّقة على القرآن والحديث. لكنّ عملهم الّذي حاولوا إضفاء القداسة عليه بوصله بمصادر المشروعيّة الدّينية العليا: الكتاب والسّنّة وإجماع الصّحابة ليس إلاّ تعبيرا عن تاريخيّة عميقة ذلك أنّه من المعلوم أنّ علم الأصول ساهم على المستوى الثّقافي في جعل القانون المبلور ـ الّذي أنجزه في الواقع القضاة والفقهاء الإسلاميّون الأوّل من خلال الظّروف الاجتماعية والسّياسية والثّقافية الخاصّة ببيئات الحجاز والعراق وسوريا إبّان القرنين الأوّل والثّاني للهجرة ـ يبدو مقدّسا ومتعاليا وغير بشري[1].

هذه التّاريخية تجلّت في عدم تجانس المنظومة الأصوليّة بالرّغم من محاولة الأصوليّين درء التّعارض والتّناقض بين النّصوص والأحكام وبالرّغم من حرصهم على بناء نظرية تأويلية تنظّم قراءة النّصوص الدّينية وتسيّج مجال تدخّل الفقيه في النّصّ. وقد ظهر هذا الطّابع بجلاء في الاختلاف الشّديد الّذي طبع تأويلات الأصوليّين للعدد الضّروري لمخبري التّواتر. إذ رأينا أنّ كلّ أصوليّ يسعى إلى أن يحدد عدداً مذكوراً في القرآن دون اعتبار السّياق القرآني. فالمؤول لا يهمّه قطع النّصّ عن سياقه بقدر ما يهمّه تأصيل رأيه. ونتيجة لمثل هذه الممارسات أصبحت كلّ آية قرآنية ـ وكذلك الحديث ـ أداة في أيدي المؤوّلين تشهد على أنّ القانون الوحيد الّذي كان يسير التّأويل هو الأحكام والاختيارات والانتماءات الذّاتية المذهبية الّتي يقع إسقاطها على النّصّ. إذن فإنّ الوضع التّأويلي فرض في القديم تأويلات ليست هي بالضرورة الأكثر وفاء لروح النص القرآني ومقاصده خصوصاً أن التأويل كان سلاحاً إيديولوجية يحتكم إليه رجال الدين والفرق الدينية لدعم مقولاتهم ودحض مقولات خصومهم. وكان الاختلاف في

---

(1) أركون، تاريخيّة الفكر العربي الإسلامي، ص22.

التأويل يعدّ قصوراً من أصحابه بينما يحتل التفسير الرسمي أي القبول لدى رجال السياسة وجمهور العلماء مرتبة التأويل الوحيد المطابق للمعنى الأصلي[1]. على هذا الأساس يمكن اعتبار التّأويل أحد أهمّ مبادئ الفكر الإسلامي القديم بما تولد عنه من ظواهر إيجابية وسلبية في الآن ذاته[2].

خلاصة

لمّا كان النصّ الديني محورا يستقطب جهود كلّ العلماء المسلمين في مجالات اختصاصاتهم المتنوّعة اكتسب التّأويل أهمية قصوى ذلك أنّه الأداة الممكنة لتفسير النصّ وتوضيحه. ومن هذا المنطلق عرف القرن الأوّل ثراء تأويليا عبّر عن تنوّع في الآراء والتصوّرات. وهو تنوع يخفي دوافع المؤول وأغراضه وحاجات الفئات الإسلاميّة المختلفة إلى أنواع من التّأويل دون غيرها. بيد أن تحوّل الدّين إلى مؤسّسة أدّى إلى تقنين التّأويل[3] إذ أنّ إطلاقه لا يفيد الفئة التي ترغب في المحافظة على استقرار سلطة رجال الدين الممثلين للمؤسّسة الدينيّة.

وعلى هذا الأساس لعب الأصوليون ـ على شاكلة بقيّة رجال الدين ـ دور السلطة الكنسية[4] المحدِّدة للإيمان المستقيم والمشهرة بالمخالفين. وقد أوكلوا

---

(1) عبد المجيد الشرفي، الإسلام والحداثة، ص151.

(2) انظر شاهدا على الموقف السلبي من التّأويل «الخارجي» هذا الخبر عن أبي غالب قال: كنت أمشي مع أبي أمامة وهو على حمار له حتى إذا انتهى إلى درج مسجد دمشق فإذا رؤوس منصوبة فقال: ما هذه الرؤوس ؟ قيل: هذه رؤوس خوارج جاؤوا بهم من العراق فقال أبو أمامة: كلاب النار، كلاب النار، كلاب النار شرّ قتلى تحت ظلّ السماء طوبى لمن قتلهم وقتلوه أقالها ثلاثاً ـ ثم بكى. فقلت: ما يبكيك يا أبا أمامة قال: رحمة لهم إنّهم كانوا من أهل الإسلام فخرجوا منه ثم قرأ ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ. . .﴾ ثم قرأ: ﴿وَلَا تَكُونُوا۟ كَٱلَّذِينَ تَفَرَّقُوا۟ وَٱخْتَلَفُوا۟ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ﴾. فقلت يا أبا أمامة: هم هؤلاء، قال: نعم. وحتى يؤصّل هذا التّأويل دينيا يقول جوابا لمحاوره الذي سأله إن كان يقول برأيه أو بما سمعه من الرسول يقول: «إنّي إذا لجريء بل سمعته من رسول الله صلى الله عليه وسلم غير مرة ولا مرّتين ولا ثلاث ولا أربع ولا خمس. . . ووضع إصبعيه في أذنيه قال: وإلاّ فصمّتا: راجع القرطبي، الجامع لأحكام القرآن (بيروت 1957) 2/ 9.

(3) تتمثّل ضوابط التّأويل والمؤول في اشتراط امتلاك هذا الأخير ناصية اللغة العربية والعلوم المتفرعة عنها كالنحو والبلاغة ومعاني غريب الألفاظ وشاذّها والشعر الجاهلي لأنّه يشكّل ذاكرة العرب واشتراط علم المؤولين بأسباب النزول ومعرفة الحديث النبوي والإحاطة بتاريخ الإنسانية عامّة وبتاريخ الأنبياء خاصّة والتحلّي بالأخلاق السامية والتقيد بسلوك مشرف. ارجع إلى عبد المجيد الشرفي، تنزيل القرآن وتأويله، المرجع المذكور، ص28.

(4) كان رجال الدين المسيحيون لا يكفّون عن إعلان امتلاكهم واحتكارهم المعيار التّأويلي. وعلى=

لأنفسهم بالخصوص مهمّة الكلام باسم الله[1] وأسبغوا على آرائهم صفة القداسة. وتكمن خطورة هذا الاتجاه الذي ساد الخطاب الفقهي والأصولي في أنّه يتجاوز كلّ الشروط التاريخية والإيديولوجية والنفسية التي يخضع لها المؤول ذلك أنّ الممارسة التّأويلية هي ممارسة بشريّة ترتبط حتما بأفق المؤول وحدود إدراكه ودرجة تطور المعرفة في عصره ومن هذا المنطلق فالتّأويل لا يمكن إلاّ أن يكون محدودا ونسبيا في معانيه وحقائقه ذلك أنّه نتاج كائن نسبي تاريخي.

إنّ اختزال معاني النصّ الديني في معنى وحيد أخير يتناقض مع حقيقة تعددية معاني كلّ نص باعتباره بناء لغويا من علامات ذات دلالات لا تكاد تحصر. وبهذا الفهم فإنّ النصّ لا يستجيب للتفسير الآحادي وإنّما يميل إلى «الانفجار» والانتشار معتمدا على اتّساع مجاله الإشاري. إنّ النصّ إشارة مفتوحة على عدد لا نهائيّ من المشيرات والمضامين.

لقد استعاد التّأويل في العصر الحديث قابليته للانفتاح على إمكانيات النصّ اللانهائيّة لإنتاج الدلالات، وتعدّد المعاني الذي يلحّ عليه بول ريكور (P. Ricoeur) هو تعبير عن معنى جديد أعطي للحقيقة فهي لم تعد تضبط منطقيا وعقليا بالمعنى الحديث (الديكارتي) للكلمة أي في علاقة تضادّ مع الخطأ وإنّما أدخل مفهوم الغموض والوهم على الصّلة بين الحقيقي والخاطئ كما أنّ الحقيقة لم تعد جليّة واضحة أو بديهيّة وإنّما أضحى لها معنى مضاعف[2]. أضف إلى ذلك أنّ فهمنا الحديث لمعنى التاريخ يمكن

= غرار ظاهرة تثبيت المعنى لدى الأصوليين المسلمين نجد عند رجال الدين المسيحيين عقيدة المعنى الثلاثي للإنجيل. فمنذ أوريجان (Origène) جرت العادة بالتميز بين المعنى الجسدي (أي المعنى الحرفي التاريخي النحوي) والمعنى النفسي (الأخلاقي) والمعنى الروحي (الرمزي والصرفي) للكتاب المقدّس أي الإنجيل. لكن منذ لوثر حدث تحوّل إذ أنّه أنكر تعدّد معاني الكتاب المقدّس ورفض التفسير الرّمزي بشكل خاص وأكّد الأولويّة التاريخيّة لـ:كلمة الله: أي للإنجيل الحي على القانون الجامد الذي تحوّل إلى كتاب. يقول : :إنّ الرسالة المتمّمة يجب أن تصبح رسالة متحرّكة فاعلة: انظر جوس، المرجع المذكور، صص 56 ـ 57.

(1) يستهلّ الطبري تفسيره للآيات بعبارة يقول الله وكذلك الأمر بالنسبة إلى الأصوليين الذين يحصرون النصّ في معنى وحيد يعتبرونه المعنى المطابق للقصد الإلهي. يقول أبو الوليد الباجي: «ولا يخلو أن يريد (الله) بذلك» إحكام الفصول، ص392.

(2) انظر خميس بو علي، مسألة التّأويل في فلسفة بول ريكون، ش.ك.ب. كلية الآداب، تونس 1989 ـ 1990، ص110.

أن يلغي فكرة الحقيقة الثابتة. إنّ التاريخ ليس معطى موضوعيا في الماضي قائما هناك ولكنّه معطى متغيّر. وعلى هذه القاعدة فإنّ الحقيقة في النصوص ـ ومنها النصّ الديني ـ في حالة تغيّر مستمر طالما أنّ العلاقة بين المفسِّ والنص المفسَّر علاقة متغيّرة في الزمان والمكان. وقد حاول الباحثون المعاصرون استعادة موضوعيّة المعنى وحقيقة المعنى لا البحث عن معنى الحقيقة وذلك من أجل إرجاع الحقائق والمعاني إلى نصابها المتعيّن زمانيا ومكانياً[1]. من هذا المنطلق أصبح مفهوم السلطة المرجعيّة نسبياً إذ أن وصل الاجتهادات البشريّة بالنصوص المقدسة أو بأعلام من التراث لهم هيبتهم لم يعد يشرّع هذه الاجتهادات أو يضفي عليها القداسة.

ولا شكّ أنّ المسلم المعاصر مدعو إلى الانخراط في سياقه التاريخي الذي شهد منذ عصر الأنوار القضاء على مفهوم السلطة المرجعيّة في إصدار المعرفة إذ أصبح المنهج البرهاني التجريبي المثل الأعلى الجديد لتقييم المعرفة بحيث يمكن تجاوز كلّ حقيقة ليست ذات أساسي واقعي ولا يمكن البرهنة عليها تجريبيا والاستدلال عليها عقلانيا.

وتأسيساً على هذا يمكن نفي القداسة عن نصوص التراث وشخصياته وتأسيس علاقة جديدة بها لا تقوم على التقديس والامتثال والطاعة العمياء بل تنبني على النظر العقلي النقدي والتاريخي للنصوص وعلى الوعي بضرورة مقاربة منتجات التراث بأدواتنا المنهجية الحديثة على قاعدة مقتضياتنا التاريخية المعاصرة ومكتسبات العلوم الحديثة.

---

(1) ارجع إلى: T. Todorov. Symbolisme et interprétation, p.39



الخـاتمة

لقد سعينا في هذا البحث إلى دراسة مُسلَّمة أساسيّة تمثّل إحدى ركائز المنظومة الفكرية الإسلامية التقليدية وهي السنّة أصلا ثانيا من أصول الفقه. وحاولنا أن نزحزح منهج بحثنا عن المنهج السائد غالبا على ما يكتب في موضوعنا وهو المنهج المحكوم برؤية افتخارية وتمجيدية تثبّت الماضي وتحفز أبناء الحاضر على أن يستنسخوا لمستقبلهم صورة العصر الذهبي المثالية الماضية. ورمنا مقاربة موضوعنا بنظرة نقدية تاريخية ترنو إلى أن تنظر إلى الخطاب من خلال التاريخ ومن خلال المعرفة الحديثة التي أمدّتنا بجملة من الوسائل والمناهج الموضوعيّة تسمح بتيسير فهمنا للمسلّمات والظواهر والنصوص القديمة بمختلف أصنافها.

وقد توصّلنا من خلال هذا البحث إلى أنّ مفهوم السنّة الأصولي كما أقرّه الشافعي ورسّخه الأصوليون في القرن الخامس الهجري تعرّض مثل مفاهيم أخرى كثيرة في تاريخنا وتراثنا إلى عمليّة عدول (Ecart) نقلته من مجال كان فيه علامة متعدّدة الدّلالات سواء كان ذلك قبل ظهور الإسلام أي في لغة العرب في حقل تداولها الأصلي أو بعد ظهور الإسلام في المدارس التشريعية القديمة إلى مجال أصبح فيه آحادي الدلالة. وهكذا فإنّ تطوّر معنى العلامة نحو التثبيت المعنوي تمّ في فترة متأخّرة وتحديدا في القرن الثاني الهجري انطلاقا من عمل تأسيسي نظّر لأصول الفقه وأرسى دعائمها الأولى هو «رسالة» الشافعي.

لقد عبّر هذا الفقيه عن حاجة تاريخية إلى إيجاد مرتكز ثان للأحكام الفقهية إلى جانب القرآن خصوصا أنّه انطلق من قاعدة «ما من حكم إلا وفيه أمر» وهي التي

ساهمت في تحويل الدين إلى مؤسّسة ومصدر للنظام والقيم السياسيّة وجعلت القرآن مصدرا للقانون والحكم في المجتمع لكنّ محدوديّة آيات التشريع دفعت إلى معاضدتها بالسنّة. والسبب في ذلك أنّ الحكم السياسي بناء على مصادر العرف السياسي والقبلي والاجتماعي كان قد فقد شرعيّته وأصبح من الضروري إعادة تأسيس إيديولوجية الحكم أي أسانيده المعنوية والعقلية انطلاقا من مبررات دينية مباشرة[1]، وفضلا عن ذلك فإنّ تأسيس حجية الأصول والسنّة تخصيصا ليس بمعزل عن التحوّل الطارئ على سياسة الحكم فإذا كانت سياسة الأمويين تقوم على عدم التدخّل في ما يمسّ المجال الديني إلاّ ما كان يتّصل بمصالحها المباشرة فإنّ الخلفاء العباسيين سعوا إلى إضفاء الشرعية الإسلامية على سياستهم فأكدوا بذلك على الجانبين السياسي والروحي للخلافة[2].

إذن فتأسيس حجية السنّة أصلا ثانيا من أصول الفقه هو عمل تاريخي إنساني قام على أساس ردّ الفعل على ظواهر شهدها القرن الثاني هدّدت الحديث النبوي والفئة التي تنتسب إليه وتؤسّس إيديولوجيتها عليه وهي أهل الحديث. ولن يترسّخ انتصار أطروحة أهل الحديث التي ثبّتت معنى السنّة في الأحاديث النبويّة إلا بعد قرون وبالتحديد في القرن الثالث، ثمّ تدعّمت في القرن الخامس الهجري إثر انتصار الأشعريّة المدعومة بالسلاجقة السنيين. وهكذا فإنّ تأسيس حجية السنّة عرف «لحظته» الثانية الحاسمة في القرن الخامس الهجري من خلال جملة من الأصوليين في المشرق أو المغرب الإسلاميين. لكنّ هذا التّأسيس كان أيضا مرتبطا بحاجات تاريخية حتّمتها ظروف القرن الخامس الهجري.

إنّ عمل ابن حزم في هذا الشّأن لافت للانتباه فقد مثّل نموذجا متطرّفا بين الأصوليين جهد لتضخيم الاعتماد على النصوص وجعل الأحكام قاصرة على ما توفّره هذه النصوص: القرآن والحديث النبوي. ولا شكّ أنّ هذا التصوّر بما يعنيه من انكفاء داخل إطار الخبر الشرعي: قرآنا أو حديثا ليس سوى مواجهة لواقع التفتّت الأندلسي مع ملوك الطوائف. لكنّ هذه المواجهة المأسوية التي جعلت الفقيه الظاهري يندفع إلى سلطة الوحي التي تطابقت فيها كلمة الله مع كلمة الرسول لم تؤدّ إلاّ إلى غلق باب

(1) راجع برهان غليون، نقد السياسة، الدولة والدين، ط1، عمّان، 1991، ص493.
(2) المرجع نفسه، ص495.

الاجتهاد فيما كان فيه نصّ قديم. ولعلّ هذه النتيجة هي التي أسهمت إلى جانب عوامل أخرى في زوال المذهب الظاهري.

غير أنّ تأسيس بداهة حجية الأصول التي أقرّها الشافعي تمّ خاصّة بفعل الدور الذي قام به الغزالي بسبب شخصيّته العلميّة المشعّة ومؤلّفاته الكثيرة المؤثّرة والمنتشرة ممّا جعل لأفكاره سلطة ولمقولاته هيبة، فهذا الفقيه لم يشذّ عن مناخ الفكر الشافعي الأشعري في زمنه، ولم يكن متفرجا إزاء ما يجري في واقعه السياسي بل كان منخرطا في صراعاته منحازا إلى السلطة الرسميّة السنيّة. وعلى هذه القاعدة فتأسيس الغزالي حجية السنّة والنصّ الديني وسلطة السّلف وقصر الحقيقة عليها لا ينفصل عن مرمى التّأصيل لإيديولوجيّة السلطة السلجوقية التي اختارت المذهب السنّي الأشعري خطا إيديولوجيا لإسباغ المشروعيّة الدينية على حكمها.

لقد تعاضدت السلطة السياسيّة والسلطة الدينيّة ممثّلة في الفقهاء ورجال الدين عموما لتثبيت منظومة فكرية متجانسة واحدة تستند إليها السلطة السياسيّة وتستمدّ منها المشروعيّة وتحميها وتدافع عنها في مقابل ذلك ولم يبخل الفقهاء على أصحاب الحكم عموما بتوفير هذه الحاجة النظريّة لذلك نجد الماوردي لا يشرّع سلطة الوالي إن كان لا يقول بخبر الآحاد لأنّه أصل أجمع عليه الصحابة[1].

إذن فإنّ تحالف السلطتين الدينية والسياسيّة قد ساعد في إخماد المواقف النقدية التي عرفها التاريخ الإسلامي من خلال المعتزلة بالخصوص[2] وبما أنّ الغلبة كانت للتيار الذي يضع الأولويّة للنقل على العقل أصبح النصّ الديني قرآنا أو حديثا السلطة المرجعيّة الأساسيّة.

ساهم الأصوليون من خلال تأصيل حجيّة السنّة بالقرآن والإجماع في ترسيخ مفهوم النصّ في تراثنا. ويخفي هذا المنزع نزوع رجال الدين إلى إيجاد قاعدة وحدة

---

(1) يقول الماوردي: «فأمّا ولاية من لا يقول بخبر الواحد فغير جائزة لأنّه تارك لأصل اجتمعت عليه الصحابة وأكثر أحكام الشّرع عنه مأخوذة» الأحكام السلطانيّة، ص67.

(2) يروي الغزالي تطوّر موقف العلماء من معارضة السلطة السياسية إلى مسايرتها وخدمتها: «هذه كانت سيرة العلماء وعادتهم في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وقلّة مبالاتهم بسطوة السلاطين لكنّهم اتّكلوا على فضل الله تعالى أن يحرسهم... وأمّا الآن فقد قيّدت الأطماع ألسن العلماء فسكتوا وإن تكلّموا لم تساعد أقوالهم أحوالهم فلم ينجحوا ولو صدقوا وقصدوا حقّ العلم لأفلحوا...»، إحياء علوم الدين، القاهرة 1939، 2/ 351.

فكريّة وعقائدية تصل بين المسلمين تعوّض حقيقة التجزئة السياسيّة التي فرضتها في الواقع سيطرة الأقلّيات السياسيّة على الأقاليم الإسلاميّة المختلفة والصراع الدائم بين هذه الأقليات. وبهذا الشّكل اشترك الأصوليون مع رجال الدين عامّة في إعادة تشكيل الذاكرة الجماعية للمسلمين في اتجاه يدعم قدسية النصوص خصوصا بعد انغلاق مدوّنة القرآن والحديث وملف الجرح والتعديل واستقرار المذاهب الفقهية الكبرى.

هذه الوظيفة التي أدّاها الأصوليون بحماس تبرز أنّ الإكراه المعنوي المتمثّل في سلطة النصوص وتواترها يقوم مقام سلاح فعّال لمواجهة محن الوجود والتقلبات الاجتماعيّة. لكن هذه العمليّة صاغها تصوّر يعزل النصّ عن سياقه وظروفه التاريخية مبتعدا به عن طبيعته الأصليّة بوصفه نصّا لغويّا. وممّا ترتّب عن ذلك إهدار البعد التاريخي في مقاربة الأصوليين وعلماء الدين القضايا التي تجدّ داخل الجسد الاجتماعي ذلك أنّ مباحث السنّة تغرق في التفاصيل والإشكاليات التي تنأى عن قضايا المسلمين المصيرية. ولم يكلّف الأصوليون أنفسهم عناء البحث عن حلول للمشاكل التاريخية التي عايشوها بل كان مشغلهم تأصيل الأحكام الفقهية وتسويغها بواسطة مصادر المشروعيّة الدينية العليا من قرآن أو سنّة أو إجماع. وهكذا كانت النظريّة الأصوليّة مثالية لا تعكس مشاغل الواقع ولا المخاطر التي تتهدّد المسلمين فالغزالي مثلا يلزم الصمت أمام حدث ضخم هو هجمة الصليبيين على البلاد الإسلاميّة واحتلالهم لسوريا وفلسطين.

لقد كان همّ الأصوليين البحث عن تجانس منظومتهم والدفاع عن تماسك أجزائها لذلك التجؤوا إلى مبدأ التّأويل والنسخ للتخلّص من حقيقة تعارض الأحكام والنصوص الدينية والاجتهادات البشريّة لكنّهم مع ذلك لم يسلموا من التناقض. وهو ما بدا جليا في موقف الشافعي من النسخ إذ أنّه انطلق من تماثل النصّ التّأسيسي مع السنّة فكلاهما وحي لكنّه رفض أن يقع النسخ بين النصّين بالرغم من أنّ المنطق يفرض هذه النتيجة.

تبدو مثالية الخطاب الأصولي أيضا من خلال إهماله للمواقف التاريخية المختلفة من قضايا السنّة الأصوليّة. فقد حاول هذا الخطاب أن يوهم بتجانس الفكر الإسلامي وبوجود رؤية واحدة لكن الواقع التاريخي ينفي هذه الآحادية ذلك أنّ قضيّة الخبر مثلا لم تكن تعالج بشكل واحد عند كلّ الفرق فمواقف رفض اعتماد الخبر مصدرا للمعرفة

مسكوت عنها. وأصحاب هذه المواقف في نظر الأصوليين خارجون عن الإجماع ولا يعتدّ بهم لأنّهم ينشرون البدع. في هذا المجال ساهم الحديث المعروف حول افتراق الأمة في ترسيخ «الفكر البدعوي» وإذاعة الأدبيات التي تقرّر وجود إسلام صحيح ثابت وحيد مستقيم هو إسلام أهل السنّة والجماعة وما عداه ليس إلا هرطقة وكفرا وبدعة.

لهذا ركّزنا في ثنايا بحثنا على محاولة كشف المواقف المسكوت عنها التي وقع إقصاؤها لأنّها مواقف أقليات لم تكن لها الوسائل لنشر أفكارها مثلما توفّر للفريق المنتصر.

هكذا مثّل الأصوليون في القرن الخامس الهجري بالخصوص نماذج من طبقة رجال الدين التي احتكرت تفسير الدين وادّعت أنّ لها وحدها حقّ التحدّث باسمه وإصدار الحكم فيما يوافقه من الآراء والمذاهب وما لا يوافقه. وبذلك قامت بنفس وظيفة الطبقة الكهنوتية في الدين المسيحي وإن لم تتسمّ بهذا الاسم صراحة. وقد اعتقدت تلك الطبقة أنّ ما ورد في المصادر الدينية السابقة من تشريعات وأجوبة وحلول هي تعاليم ملزمة يفرض اتّباعها ولا يجوز تعديلها أو تغييرها في كلّ المجالات سواء منها مجال العقيدة أو مجال الدنيا. وأدّى هذا الوضع إلى نتائج مختلفة من أهمّها تكريس الاتّباع والتقليد فطغى التكرار على المباحث الأصوليّة، وساد الخطاب الدفاعي الذي يعتمد على سلطة النصّ والسلف وتقدّست صورة الماضي وشخصيّاته، وسيطرت الرؤية الانتقائيّة التي لا تظهر سوى محاسن الماضي وأبطاله، يقول ابن حزم عن مقلّدي مالك وأبي حنيفة والشافعي منتقدا انتقائيتهم: «فإنّهم إنما يأخذون من الحجاج ما وافق مذهبهم وإن كان خبرا موضوعا أو شغبا فاسدا ويتركون ما خالفه وإن كان نصّ قرآن أو خبراً مسنداً من نقل الثقات»[1].

على هذا الأساس تمّت أسطرة الفترة التأسيسّة للإسلام من خلال القول بعصمة النبي وتجاهل بشريّته وإقرار عدالة الصحابة المطلقة دون تمييز بالرغم من اختلافاتهم وصراعاتهم وبشريّتهم التي أكّدها القرآن وبالرغم من أنّ مؤسّسي المذاهب كانوا لا يوافقون الصحابة في الكثير من المسائل[2].

---

(1) ابن حزم، الإحكام، 5/ 250.

(2) يقول ابن حزم: «ليس في تقليد الصحابة ما يوجب تقليد مالك وأبي حنيفة والشافعي... وليس من هؤلاء الفقهاء المذكورين أحد إلاّ وهو يخالف كلّ واحد من الصحابة في مئين من القضايا...» الإحكام 5/ 250.

لقد وقع تأصيل مشروعيّة الخبر عن طريق مبدأ عدالة الرواة لكن تطبيق هذا المبدأ لم يكن يعتمد على مقاييس موضوعية بل كان سلاحا إيديولوجيا تستخدمه الفرق الدينية والسياسية لتحديد المنتمين إليها وإقصاء المناوئين لها. ولهذا السبب لم يقع الإجماع على تعديل الرواة بين السنّة والشّيعة بالخصوص. ونظرا إلى اعتماد المحدّثين وعلماء الإسلام عموما على النّقد الشكلي للأحاديث بصورة رئيسيّة لم يقع الانتباه إلاّ نادرا إلى ما طبع الحديث ـ والمعرفة عموما في القرنين الأوّل والثاني بالخصوص ـ من تغلب بعد الغريب الساحر والمدهش أو البعد الأسطوري والرمزي والمجازي على المقولات العقلانية. إذن حاول الأصوليون اعتماد طرق متعددة للحفاظ على هيبة النص وتكريس هيمنته على العقل والاكتفاء بحرفيّة النصوص في التّأويل. غير أنّ هذا الفكر الأصولي وإن كان سيستمرّ مهيمنا بعد القرن الخامس فإنّنا لا نعدم محاولات سعت إلى تعديله بالتخلّي عن حرفيّة النصّ في التّأويل واعتماد مقاصد النص وروحه. وظهرت إرهاصات هذا الموقف مع ابن رشد الذي اعتبر أنّ المبدأ الأساسي الذي يجب أن يصدر عنه التّأويل هو قصد الشارع الذي يندرج ضمن «السبب الغائي» بتعبير الفلاسفة.

وتبنى الشاطبي هذه النظرة في محاولته إعادة تأصيل أصول الفقه فاعتبر أنّ كليات الشريعة تقوم مقام الكليات العقلية في العلوم النظرية أمّا مقاصد الشرع فهي في نظره السبب الناظم للمعقولية. كما عبّر الطوفي الفقيه الحنبلي (ت 716هـ) عن وجوب تقديم رعاية المصلحة على النصّ والإجماع إذا خالفاها[1]. وسار ابن خلدون في هذا المسار مفسّرا الأحكام الشرعيّة في مجال العمران بكونها تصدر عن قصد الشارع وبالتالي فمعقوليتها تعود إلى اعتبار المصلحة.

وعلى أساس هذا الفهم تمكن ابن خلدون في بعض المناسبات من التخلص من النزعة النصيّة والحرفيّة التي ترسخها المدوّنة الأصوليّة في القرن الخامس الهجري من ذلك فهمه للحديث المنسوب إلى الرسول «الأئمّة من قريش»[2] فهو في نظره لم يشترط القرشيّة إلا لأن العصبيّة التي كانت لها الغلبة زمن النبي كانت تتركّز في قريش

(1) راجع مصطفى زيد، المصلحة في التشريع الإسلامي، ط1، مصر، 1954، ص175.

(2) يستشهد الماوردي بهذا الحديث لإثبات مبدأ القرشيّة في الخلافة، انظر الأحكام السلطانية ص4 (وهو غير مذكور في معجم فنسنك).

ولمّا كان الشارع ـ في نظر ابن خلدون ـ لا يخصّ الأحكام بجيل ولا عصر ولا أمّة يصبح المقصود بالقرشيّة العصبيّة. وهكذا يتخلّى ابن خلدون عن حرفيّة النصّ ويؤوله بما يخدم غايته في تأصيل قانون العصبيّة التي تحكم قيام الدول وسقوطها.

وفي العصر الحديث نجد محمد الطاهر ابن عاشور يعلن أنتيجة تأثّره الشديد بالشاطبي أنّ سبيل تجديد الشريعة الإسلاميّة لا يكون إلاّ بتمثّل درس مقاصد الشريعة واستيعابه مثلما بلورته الموافقات، إنّه الدرس الكفيل وحده بأن يجعل البحث في الشريعة يقوم على أصول قطعية، فقد ظلّ ميدان أصول الفقه حسبه نهبا للاختلاف بين الأصوليين: إذ كانوا لا ينتهون في حجاجهم إلى أدلّة ضروريّة أو قريبة منها يذعن إليها المكابر ويهتدي بها المشبّه عليه كما ينتهي أهل العلوم العقليّة في حجاجهم المنطقي والفلسفي إلى الأدلّة الضروريّة والمشاهدات والأصول الموضوعة فينقطع بين الجميع الحجاج»[1]. ولا مخرج في نظره من معضلة الاختلاف إلاّ بإحلال علم المقاصد محلّ علم الأصول. ويلحّ في هذا الصدد على فكرة رئيسيّة تمحور حولها كتابه هي «أن نعمد إلى مسائل أصول الفقه المتعارفة وأن نعيد ذوبها في بوتقة التدوين ونعيّرها بمعيار النظر والنّقد فننفي عنها الأجزاء الغريبة. ونضع فيها أشرف معادن مدارك الفقه والنظر ثم نعيد صوغ ذلك العلم ونسمّيه علم مقاصد الشريعة ونترك علم أصول الفقه على حاله لبيان طرق تركيب الأدلّة القطعيّة»[2].

إذن فإنّ الدعوة إلى القراءة المقاصديّة مع الشاطبي ومع محمد الطاهر ابن عاشور ليست ثورة على أصول الفقه فالجهاز المفاهيمي المستخدم في النص الشاطبي هو ذاته الذي استخدمه الأصوليون السابقون. وحتى مصطلح المقاصد ليس جديدا بل إنّه ظهر منذ القرن الخامس مع الجويني ثم استعمله الغزالي. هذا فضلا عن أصوله الضاربة في أعماق «المصالح المرسلة» أو الاستصلاح سواء عند المالكية أو غيرهم[3].

لذا لا يمكن اعتبار: الرؤية المقاصدية نقلة معرفية في الفكر الأصولي البياني العربي ذلك أنّ المقاصد لم تعمل سوى على توسيع مجال آلية القياس.

---

(1) محمد الطاهر ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تونس، 1366، صص 3 ـ 4.

(2) المصدر نفسه، صص 6 ـ 7.

(3) سالم يفوت، حفريات المعرفة العربية الإسلاميّة، التعليل الفقهي، ط1، بيروت 1990، ص190.

وفي مقابل ذلك برزت في العصر الحديث مواقف تجاوزت مُسلّمات المنظومة الأصوليّة معتمدة على إعادة الحياة إلى الموقف الذي أهيل عليه تراب النسيان وهو «ما لم يكن في كتاب الله فليس على أحد فيه فرض»[1]. ويعتبر تبني هذا الرّأي الذي دشّنه محمد توفيق صدقي ثورة على المنظومة الأصوليّة ورفضا للمقولة الأصولية التي تقرّ أنّ الكتاب والسنّة المتواترة على رتبة واحدة واعترافا بأنّ الترتيب الحالي للأصول الأربعة هو عمل بشري تاريخي قام به الشافعي ووطّد أركانه الأصوليون واستقرّ نتيجة انتصار الفكر الأشعري السنّي في القرن الخامس الهجري ممّا أدّى إلى إسكات الأصوات المعارضة واستبعادها أو احتوائها في إطار الرؤية المتغلّبة. لقد رفض هذا التيّار الارتفاع بالسنّة إلى منزلة الكلام الإلهي وإضفاء القدسيّة عليها بينما لم يكن في مقدور الرسول أن يعلم حالة البشر في جميع الأمكنة والأزمنة حتى تكون صالحة لها على الدوام[2]. ولا شكّ أنّ هذا الموقف يبرز وعي المفكّرين المُحْدَثين بما اعترى الحديث النبوي من إشكالات تتعلّق بصحّة سنده أو مطابقة مضمونه للعقل والواقع أو بظروف روايته وتدوينه[3] من ذلك أننا نخرج من كتاب محمود أبورية «أضواء على السنة المحمدية» بانطباع غالب ينفي الثقة في صحة الأحاديث النبويّة نظرا إلى الأسباب المذكورة.

وعلى قاعدة هذه النظرة الجديدة نرى محمد النويهي في كتابه «نحو ثورة في الفكر الديني» يدعو إلى اعتبار أنّ المصدرين الأساسيين للإسلام، القرآن والسنّة لا يحتويان كلّ ما يلزم البشريّة من تشريع في أمور دنياها ولا يتضمنان حلّ كلّ مشكلة والإجابة عن كلّ مسألة. وأقوال الرسول في نظره غير ملزمة لنا وكذلك أقوال الفقهاء والعلماء القدامى في مختلف مذاهبهم، وكلّ النصوص الدينيّة في رأيه بلا استثناء يجوز لنا أن نتجاوز حرفيتها في كلّ ما يتعلّق بالأمور الدنيويّة. وترتّب عن تجاوزه مفهوم النصّ المحدود بحدود زمانه الفكريّة والمادية وهو ما يجعله غير ملزم لنا[4]. وفي إطار تجديد الرؤية للسنّة يعتبر محمد شحرور أنّ تعريف السنّة النبويّة بأنّها كلّ ما صدر عن النبيّ من قول أو فعل أو أمر أو نهي أو إقرار قابل للنقاش والأخذ والردّ وأنّه

---

(1) الشافعي، الأم، 7/ 274.

(2) عبد المجيد الشرفي، الإسلام والحداثة، ص161.

(3) انظر في هذا المجال محمد حمزة: الحديث النبوي ومنزلته في الفكر الإسلامي المعاصر، المرجع المذكور.

(4) محمد النويهي، نحو ثورة في الفكر الديني، ط1، بيروت، 1983، صص 149 ـ 162.

كان سببا في تحنيط الإسلام ذلك أنّه أوقع المسلمين ـ حسب رأيه ـ في المصير الذي وصلت إليه المسيحيّة، فكما ارتبط المسيحيون بشخصيّة المسيح أدّى مفهوم السنّة التقليدي إلى اعتبار محمد الشهادة الإلهية إلى جانب الكتاب إلى حدّ أصبح معه الحديث النبوي وهو المعتمد عليه فعليا أكثر من الكتاب في بعض الأحيان. وينتهي هذا الباحث إلى اعتبار مفهوم السنّة سيفا مسلّطا على رأس كلّ فكر حرّ نيّر نقدي لأنّه يؤدّي إلى ظنّ المسلمين أنّ محمدا حلّ كلّ مشاكل الناس من وفاته إلى أن تقوم الساعة والحلّ في نظره إنزال النبيّ من عالم المطلق الذي وضع فيه واعتباره إنسانا عاش حياته في واقع الجزيرة العربية[1]. وهذا الرّأي أنموذج من المواقف التي تخبر عن اهتزاز مكانة السنّة الأصوليّة في نظر المفكّرين المحدثين إذ أدركوا أنّه يعسر مواجهة مشاكل المجتمع الحديث وما يقتضيه من تشريعات متجدّدة دائما بما توفّره السنّة من حلول محدودة ومرتبطة بعصرها ومعبرة عنه.

إذن فالمنظومة الأصوليّة أصبحت في عصرنا الحديث منظومة جامدة قديمة المعاني والقيم لا تتطابق أحكامها واجتهادات أصحابها مع الواقع الموضوعي جزئيّا أو كليا لأنّها فقدت صلتها بالتاريخ وأصبحت غير قادرة على استيعاب المستجدات. لقد كانت منظومة الشافعي وبقيّة الأصوليين صالحة ما كانت الظروف التاريخيّة مشابهة لظروفهم إلاّ أنّ تغير السياق التاريخي بصفة جذريّة من جرّاء الثورات الصناعيّة والعلميّة يدعو إلى إعادة النظر في تلك المنظومة ومراجعة مسلّماتها ونقد بديهياتها.

على هذا الأساس لم يعد مقبولا اليوم التمسّك بالمنهج الأصولي والاكتفاء بتطعيمه بما يبدو ملائما لروح العصر فلذلك المنهج منطقه الداخلي ولا يتسنّى تنقيحه دون تشويهه. ولم يعد باستطاعة المؤمن في عصرنا أن يعتمد مناهج القدامى ومقاييسهم لأنّها اجتهادات ترتبط بظروف عصرهم تجاوزها الزمن تجاوزا لا أمل فيه أن تستردّ إشعاعها ومصداقيتها[2].

إنّ نقد منزلة السنّة الأصوليّة لا يشذّ عن النقد العام الذي يمكن توجيهه إلى أصول الفقه ككلّ ذلك أنّها متلبسة بالتاريخ والايديولوجيا وأهداف الأصوليين كما لا

---

(1) محمد شحرور، الكتاب والقرآن، قراءة معاصرة، صص 545 ـ 572.

(2) عبد المجيد الشرفي، الشافعي أصوليا بين الاتباع والإبداع، المرجع المذكور، ص30.

يشذّ عن النقد العام الذي يمكن تطبيقه على العلوم الاسلاميّة التي تخضع كلّها لمنطق داخلي يتركّز على إيلاء النص الأهميّة القصوى وتقديس سلطة السلف والماضي فإعادة النظر في المسلّمات المتصلة بالعقائد والتفسير ومكانة السنّة والجهاز الفقهي الأصولي قد أدّت إلى تفكّك هذه المنظومة وانفجار السنّة الثقافية الإسلامية المنغلقة دون أن تعوضها بعض سنّة أخرى تتمتّع بقدر أدنى من الانسجام[1].

لا شكّ أنّ نقد المنظومة التقليدية التي تأسست عليها العلوم الدينية لا يعني في نظرنا رفض التراث والتنكّر لكلّ ما فيه بل هو أداة مواجهة لتاريخنا بما توفّره لنا العلوم الحديثة من مناهج موضوعيّة علميّة. إنّ هذه المواجهة ضروريّة لتعميق فهمنا للفكر الإسلامي القديم وآلياته ومختلف منتجاته. لكنّها مدعوّة إلى تجاوز الرؤية الافتخارية والتمجيدية والدفاعية والانتقائية للتاريخ الاسلامي لإرساء نظرة شموليّة تاريخية لا تهمل أيّ موقف ولا أيّة فئة، وتَحقُّق ذلك مرتهن بالنقد الموضوعي على قاعدة مكتسبات الثورة المعرفية في جميع العلوم ومقتضيات الإنسان الحديث التاريخية. وبذلك يمكن أن نعدّل ساعتنا على عقارب عصر الحداثة ولا نجعل من فهمنا القاصر للتراث وسيلة محاربة للعلم ومكتسباته[2].

(1) عبد المجيد الشرفي، الإسلام والحداثة ص180.

(2) نذكر تمثيلا على محاربة العلم بسلاح الوحي موقف باحث سلفي اعتبر أن حديث الذباب وحي من الله يجب تصديقه وإن وصل الطب والعلم إلى هذه الحقيقة فبها ونعمت وصدق الله ورسوله وإن لم يصل فهو ما زال يحبو وصدق الله ورسوله برغم عدم وصوله وسيصل إن شاء الله لتخرس ألسنة تجرّأت على رسول الله. انظر موسى شاهين لاشين، السنّة والتشريع، ص59.

قائمة المصادر

- الشافعي محمد بن إدريس: ـ **الرسالة**، تحقيق أحمد محمد شاكر، ط 2، القاهرة، 1399/ 1979، جماع العلم، تحقيق محمد أحمد عبد العزيز، ط1، بيروت 1984.
- ابن النعمان الشيخ المفيد، **مختصر التذكرة بأصول الفقه**، ضمن «كنز الفوائد» لأبي الفتح الكراجكي، تحقيق عبد الله نعمة، بيروت، 1985.
- عبد الجبار القاضي أبو الحسن: **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، تحقيق أمين الخولي، ط1، مصر 1960 (ج16).
- المغني، **تحقيق طه حسين وأمين الخولي**، مصر 1963 (ج17)
- البصري أبو الحسين، **المعتمد في أصول الفقه**، ملحقاً به زيادات المعتمد والقياس الشرعي، تحقيق محمد حميد الله بالتعاون مع أحمد بكير وحسن حنفي، ط1، دمشق، 1964 (الجزء الأول) و1965 (الجزء الثاني) وأعيد طبعه في بيروت في جزأين 1403/ 1983.
- ابن حزم أبو محمد علي، **الإحكام في أصول الأحكام**، ط2، بيروت، 1407/ 1987 (8 أجزاء في مجلدين).
- الباجي أبو الوليد، **إحكام الفصول في أحكام الأصول**، تحقيق عبد المجيد تركي، ط1، بيروت 1409/ 1986.
- الجويني عبد الملك، **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق عبد العظيم الديب، ط1، قطر، 1399 هـ (جزآن).

- البزدوي علي، **أصول البزدوي على هامش كشف الأسرار لعبد العزيز البخاري**، تحقيق محمد المعتصم بالله البغدادي، ط1، بيروت 1411/ 1991 (4 أجزاء).
- الغزالي أبو حامد، **المستصفى من علم الأصول**، ط1، مصر 1322 هـ (جزآن).
- الكلوذاني أبو الخطاب، **التمهيد في أصول الفقه**، ط1 جدّة، 1406/ 1985 (4 أجزاء)، حقّق الجزءين 1 و2 مفيد محمد أبو عمشة وحقّق الجزءين 3 و4 محمد بن علي بن إبراهيم.

قائمة المراجع

ـ أ ـ

ـ أبو رية (محمود)، أضواء على السّنّة المحمّديّة أو دفاع عن الحديث، ط3، (د.ت.). ـ أبو هريرة شيخ المضيرة، ط3، (د.ت.).

ـ أبو زهرة (محمّد)، ـ الشّافعي، حياته وعصره وآراؤه الفقهيّة، ط2، القاهرة، (د.ت.). ـ مالك حياته وعصره وآراؤه الفقهيّة، ط2، القاهرة، (د.ت.).

ـ أبو زهو (محمّد)، الحديث والمحدّثون، بيروت، 1404/ 1984.

ـ ابن أبي الوفاء القرشي (محي الدّين)، الجواهر المضيئة في طبقات الحنفيّة، مصر، 1398/ 1978 (جزآن).

ـ ابن الأثير، تاريخ الكامل، القاهرة، 1301 هـ (12 جزء).

ـ أدونيس (علي أحمد سعيد)، الثابت والمتحوّل، ط4، بيروت، 1983.

ـ أركون (محمد):

ـ تاريخيّة الفكر العربي الإسلامي، ط1، بيروت، 1986.

ـ الإسلام أصالة وممارسة، ط1، سوريا، 1986.

ـ الفكر الإسلامي قراءة علميّة، بيروت، 1987.

ـ الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ط1، لندن، 1990.

ـ الإسلام الأخلاق والسياسة، ط1، بيروت 1990 (ط1 بالفرنسية، باريس 1986).

ـ من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ط1، لندن، 1991.

ـ الأزكوي (ابن جعفر)، الجامع أ عمان، 1981.

ـ الأزهري (محمد)، تهذيب اللغة، مصر، (د. ت.).

ـ الأشعري (أبو الحسن)، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين، ط2، مصر 1398هـ/ 1969م (جزآن).

ـ الأشقر (محمد سليمان)، أفعال الرسول ودلالتها على الأحكام الشرعيّة، ط2، بيروت، 1988 (جزآن).

ـ الأعظمي (محمد مصطفى)، مناهج المستشرقين في الدراسات العربيّة الإسلاميّة، تونس، 1985.

ـ الألوسي، روح المعاني، ط. بولاق، 1310 هـ.

ـ الآمدي (سيف الدين)، الإحكام في أصول الأحكام، مصر، 1914.

ـ أمين (أحمد)، فجر الإسلام، ط11، بيروت، 1975.

ـ ابن أنس (مالك)، الموطّأ، بيروت، 1408/ 1988.

ـ أومليل (علي)، الخطاب التاريخي، دراسة لمنهجية ابن خلدون، بيروت، (د. ت).

ـ ب ـ

ـ ابن بابويه (الرازي)، فهرست أسماء الشيعة ومصنّفيهم، ط2، بيروت، 1986.

ـ الباجي (أبو الوليد)، المنهاج في ترتيب الحجاج، باريس، 1972.

ـ الباقلاني:

ـ التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، بيروت، 1957.

ـ إعجاز القرآن بهامش الإتقان في علوم القرآن للسيوطي، القاهرة، 1368 هـ.

ـ البخاري (محمد بن إسماعيل)، صحيح البخاري، القاهرة، (د.ت.) (9 أجزاء).

ـ بدوي (عبد الرحمان):

ـ مؤلّفات الغزالي، ط2، بيروت، 1977.

ـ مذاهب الإسلاميين، ط3، بيروت، 1983.

ـ التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، ط4، بيروت 1980.

ـ البرّادي، كتاب الجواهر، القاهرة، 1302 هـ.

ـ بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، مصر، 1961.

ـ البغدادي (عبد القاهر):

ـ مختصر كتاب الفرق بين الفرق، القاهرة، 1924.

ـ أصول الدين، ط1، استانبول، 1928.

ـ الفرق بين الفرق، القاهرة (د.ت.)

ـ بنسعيد (سعيد)، الخطاب الأشعري، ط1، بيروت، 1992.

ـ بوسعيد (قميرة)، الإجماع من خلال الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم، ش.ك.ب. (مرقونة)، كلية الآداب تونس 1987 ـ 1988.

ـ بوعلي (خميس)، مسألة التّأويل في فلسفة بول ريكور، ش.ك.ب. (مرقونة)، كلية الآداب تونس 1989 ـ 1990.

ـ البيهقي (أبو بكر)، بيان خطأ من أخطأ على الشافعي، ط2، بيروت، 1986.

ـ ت ـ

ـ تركي (عبد المجيد)، مناظرات في أصول الشريعة بين ابن حزم والباجي، ط1، بيروت، 1406 ـ 1986.

ـ التريكي (فتحي)، العقل والنقد في فلسفة التاريخ عند العرب، مجلّة الفكر العربي المعاصر، العددان 88 ـ89 ماي ـ جوان، 1991.

- تقي الحكيم (محمد)، الأصول العامّة للفقه المقارن، ط2، بيروت، 1979.
- التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، استانبول، 1984، (جزآن).
- ابن تيمية (تقي الدين):
  - الصارم المسلول على شاتم الرسول، بيروت، 1978.
  - كتاب النبوات، ط1، مصر، 1346 هـ.
  - موافقة صريح المعقول لصريح المنقول بهامش منهاج السنّة، بيروت (د.ت.).

- ج -

- الجابري (محمد عابد):
  - نقد العقل العربي (3 أجزاء).
  - بنية العقل العربي، ط1، الدار البيضاء، 1986.
  - تكوين العقل العربي، ط3، الدار البيضاء، 1987.
  - العقل السياسي العربي، محدّداته وتجلياته، ط1، الدار البيضاء، 1990.
  - التراث والحداثة، ط1، بيروت، 1991.
- الجاحظ (أبو عثمان) :
  - الحيوان، ط1، القاهرة، 1938 (6 أجزاء).
  - كتاب العثمانية، ط1، بيروت، 1991.
  - الجصّاص، أحكام القرآن، مصر، 1335 هـ.
- ابن جعفر (قدامة)، جواهر الألفاظ، ط1، مصر، 1350 هـ.
- الجناوني(أبو زكريّا):
  - كتاب الوضع، مختصر في الأصول والفقه، ط1، تونس،1986.
  - نواسخ القرآن، ط1، المدينة المنوّرة، 1984.
- جوس (هانزروبرت)، علم التأويل الأدبي، حدوده ومهامّه، مجلّة العرب والفكر العالمي، العدد 3، 1988.

- جولد زيهر (أجناس)، العقيدة والشّريعة في الإسلام، مصر، 1946.
- الجويني :
- الإرشاد إلى قواطع الأدلّة في أصول الاعتقاد، باريس، 1938 (ط. القاهرة، 1950).
- الشّامل في أصول الدّين، القاهرة، 1959.

- ح -

- حافظ (صبري)، التناص وإشاريّات العمل الأدبي، مجلّة عيون المقالات، الدّار البيضاء، العدد 2، 1986.
- الحبابي (محمّد عزيز)، ورقات عن فلسفات إسلامية، ط1، المغرب، 1988.
- ابن الحجاج (مسلم)، صحيح مسلم، ط1، 1347/ 1929 (18 جزء).
- ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنّحل، بيروت، (د.ت.).
- حسّان (تمام)، الأصول، دراسة ابستمولوجية للفكر اللغوي عند العرب، الدّار البيضاء، 1981.
- الحكيم (حسن عيسى)، الشّيخ الطّوسي (رسالة جامعية نوقشت في جامعة بغداد)، ط1، النجف، 1975.
- الحلّي، مبادئ الوصول إلى علم الأصول، ط2، بيروت، 1406/ 1986.
- ابن حمادي (عمر)، حول حديث افتراق الأمّة إلى بضع وسبعين فرقة، مجلّة الكرّاسات التّونسية، الجزء XXIXالعددان 115-116، 1981.
- حمزة (محمّد)، الحديث النّبوي ومنزلته في الفكر الإسلامي المعاصر، شـ.ت.ب، بإشراف الأستاذ عبد المجيد الشّرفي، كلّية الآداب تونس، 1990 ـ 1991.
- حمّود (محمّد)، سلطة العقل عند المعتزلة، مجلّة الفكر العربي، العدد 33، السّنة 5، 1983.
- حميد الله (محمّد)، مجموعة الوثائق السّياسية للعهد النّبوي، ط3، بيروت، 1389/ 1969.

ـ الحميري (أبو سعيد نشوان)، الحور العين، تحقيق كمال مصطفى، ط2، بيروت، 1985.

ـ خ ـ

ـ الخضري (محمّد):
ـ أصول الفقه، بيروت، 1988.
ـ تاريخ التّشريع الإسلامي، ط1، بيروت، 1988.
ـ الخطيب (محمّد عجاج)، أصول الحديث، علومه ومصطلحه، بيروت، 1989.
ـ ابن خلدون (عبد الرّحمان)، المقدّمة، ط2، بيروت، 1961.
ـ خليفة (حاجّي)، كشف الظّنون عن أسماء الكتب والفنون، استانبول، 1360/ 1941.
ـ الخن (مصطفى سعيد)، دراسة تاريخية للفقه وأصوله، ط1، دمشق، 1404/ 1984.
ـ الخولي (أمين)، التّفسير، ط1، بيروت، 1982.

ـ د ـ

ـ دائرة المعارف الإسلامية، الطبعة العربية (خورشيد ـ الشنتناوي ـ يونس)، القاهرة، 1933، فصول: حديث ـ بداء . . .
ـ الدبوسي، تأسيس النظر، القاهرة، (د.ت.).
ـ الدريني (فتحي)، المناهج الأصوليّة في الاجتهاد بالرّأي في التشريع الإسلامي، ط2، دمشق، 1405/ 1985.
ـ دغيم (سميح)، فلسفة القدر في فكر المعتزلة، ط1، بيروت، 1985.

ـ ذ ـ

ـ الذهبي، ميزان الاعتدال، القاهرة، 1378هـ.
ـ ذويب (حمادي)، قضيّة الحكم في الفكر الإسلامي الحديث، ش.ك.ب. (مرقونة)، كلية الآداب ـ تونس، 1990.

ـ ر ـ

ـ الرازي (أبو محمد عبد الرحمان):

ـ تقدمة المعرفة لكتاب الجرح والتعديل، ط1، بيروت، 1952.

ـ كتاب المراسيل، ط2، بيروت، 1402/ 1982.

ـ الرازي (أبو حاتم أحمد بن حمدان)، كتاب الزينة في الكلمات الإسلامية العربيّة، ضمن كتاب الغلو والفرق الغالية في الحضارة الإسلامية، لعبد الله سلوم السامرائي، ط3، لندن، بغداد 1988.

ـ الرازي (فخر الدين):

ـ مفاتيح الغيب، مصر (د.ت.) / (القاهرة 1327 هـ).

ـ المحصول من علم أصول الفقه، ط1، 1399/ 1979 (6 أجزاء).

ـ الرامهرمزي، المحدّث الفاصل بين الراوي والواعي، ط1، بيروت، 1971.

ـ الراوي (عبد الستار)، ثورة العقل، دراسة فلسفيّة في فكر معتزلة بغداد، ط2، بغداد، 1986.

ـ ابن رجب، كتاب الذيل على طبقات الحنابلة، (د.م.) 1372/ 1952 (جزآن).

ـ رضا (رشيد)، تفسير المنار، مصر، (د.ت.).

ـ ز ـ

ـ الزاوي (طاهر أحمد)، ترتيب القاموس المحيط، ط3، (د.م.)، 1980.

ـ الزركشي (محمد بن عبد الله):

ـ البرهان في علوم القرآن، القاهرة، 1957.

ـ الإجابة لإيراد ما استدركته عائشة على الصحابة، ط2، بيروت، 1970.

ـ الزركلي (خير الدين)، الأعلام، ط8، بيروت، 1989 (8 أجزاء).

ـ الزمخشري، الكشّاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، القاهرة، 1318 ـ1319 (3 مجلدات).

ـ الزوزني، شرح المعلّقات السّبع، ط. سوريا، 1982.

ـ زيد (مصطفى):

ـ المصلحة في التشريع الإسلامي، ط1، مصر، 1954

ـ النسخ في القرآن الكريم، ط3، بيروت، 1987 (جزآن).

ـ أبو زيد (نصر حامد):

ـ مفهوم النصّ دراسة في علوم القرآن، ط1، بيروت، 1990.

ـ الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية، ط1، القاهرة، 1992.

ـ الخطاب الديني رؤية نقدية، ط1، بيروت، 1992.

ـ إشكاليات القراءة وآليات التّأويل، ط2، بيروت، 1992.

ـ س ـ

ـ السايس (محمد)، السبكي (عبد اللطيف)، البربري (محمد يوسف)، تاريخ التشريع الإسلامي، مصر، 1936.

ـ السباعي (مصطفى)، السنّة ومكانتها في التشريع الإسلامي، ط4، بيروت، دمشق، 1405/ 1985.

ـ السبكي (تاج الدين)، طبقات الشافعية الكبرى، ط1، مصر (د.ت.) (6 أجزاء في مجلدين).

ـ السرخسي (أبو بكر محمد)، أصول السرخسي، تحقيق أبو الوفاء الأفغاني، مصر، 1373/ 1954 (جزآن).

ـ ابن سعد (محمد)، الطبقات الكبرى، بيروت، 1985.

ـ ابن السكّيت:

ـ تهذيب الألفاظ، بيروت، 1895.

ـ إصلاح المنطق، ط3، مصر، 1970.

ـ ابن سلاّم الإباضي، بدء الإسلام وشرائع الأديان، قيسبادن، 1406 ـ 1986.

- السيد (رضوان)، الشافعي والرسالة، مجلّة الاجتهاد، ع. 8، س2، 1990 / ع9 س 3، 1990.
- سيزكين (فؤاد)، تاريخ التراث العربي، ط1، مصر، 1971 (2، السعودية 1983).
- السيوطي (جلال الدين):
- بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، ط1، مصر1326هـ
- المزهر في علوم اللغة وأنواعها، ط2، القاهرة (د.ت.)
- مفتاح الجنّة في الاحتجاج بالسنّة، ط1، بيروت، 1407/ 1987

- ش -

- الشاطبي (أبو إسحاق)، الموافقات، القاهرة (د.ت.) (4 أجزاء).
- الشافعي:
- أحكام القرآن، ط1، القاهرة، 1951.
- الأم، ط. القاهرة 1321 ـ 1325 هـ/ 1903 ـ 1907 م ـ ط2، بيروت 1973 (7 أجزاء).
- ابن شاكر الكتبي (محمد)، فوات الوفيات والذيل عليها، مجلّة الفكر العربي المعاصر، العددان 88/ 89، ماي أ جوان 1991.
- شحرور (محمد)، الكتاب والقرآن، ط1، دمشق 1990.
- شخت (يوسف)، أصول الفقه، بيروت، 1981.
- الشرفي (عبد المجيد):
- الفكر الإسلامي في الرد على النصارى إلى نهاية القرن الرابع. تونس ـ الجزائر 1986.
- الإسلام والحداثة، ط1، تونس، 1990 (صدر في طبعة ثانية، تونس، 1992).
- في قراءة التراث الديني «الإتقان في علم القرآن» أنموذجا ضمن كتاب جماعي (في قراءة النصّ الديني، تونس، 1989.

- حدود الاجتهاد عند الأصوليين، ضمن كتاب جماعي (قضيّة الاجتهاد في الفكر الإسلامي، تونس، 1983.
- تنزيل القرآن وتأويله، مواقف كلاسيكية وآفاق جديدة، تعريف حسناء التواتي، مجلّة الحياة الثقافية، ع56، 1970.
- الشافعي أصوليا بين الاتّباع والإبداع، مجلّة الاجتهاد، ع10 ـ 11، 1990.
- الإسلاميون أعداء التحديث أم ضحاياه، مجلّة الوحدة، السنة 8، ع96، 1992.
- دروسه في إطار شهادة الحضارة لطلبة الإجازة في العربيّة، كلية الآداب تونس، 1987.
- درسه العام في إطار مناظرة التبريز 1991 ـ 1992.

- شعبان (محمد إسماعيل)، دراسات حول القرآن والسنة، ط1، مصر، 1987.
- الشهرستاني:
  - الملل والنحل، بيروت، 1406 ـ 1986 (جزآن).
  - نهاية الإقدام في علم الكلام، بغداد (د.ت.).
- الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحقّ من علم الأصول، مصر (د.ت.).

ـ ص ـ

- الصالح (صبحي)، علوم الحديث ومصطلحه، ط17، بيروت، 1988.
- صدقي (محمد توفيق):
  - الإسلام هو القرآن وحده، مجلّة المنار، م9، 1907.
  - الإسلام هو القرآن وحده، ردّ لردّ، م9، 1907.
- صفدي مطاع، من تأويل القراءة إلى تمعين التّأويل، مجلّة الفكر العربي المعاصر، العددان 54 ـ 55، 1988.
- ابن الصلاح (الشهرزوري)، علوم الحديث، بيروت، 1986.
- صمّود (حمادي)، التفكير البلاغي عند العرب، أسسه وتطوره إلى القرن السادس، ط1، تونس، 1981.

ـ ط ـ

ـ ابن طالب (عثمان)، تأسيس القضيّة الإصلاحيّة (كتاب جماعي)، تونس، 1989.

ـ الطالبي (محمد)، عيال الله، تونس، 1992.

ـ الطبراني، طرق حديث من كذب عليّ متعمّدا، ط1، بيروت، 1410 ـ 1990.

ـ الطبري (محمد بن جرير):

ـ تفسيره «جامع البيان إلى تأويل آي القرآن» ط1، 1327هـ (ط. 1992).

ـ تاريخ الرسل والملوك، مصر، 1960 (ط3، بيروت، 1992)

ـ الطوسي:

ـ الفهرست، ط3، بيروت، 1983.

ـ الاستبصار فيما اختلف من الأخبار، ط2، النجف، 1956.

ـ ع ـ

ـ ابن عاشور (محمد الطاهر):

ـ تفسير التحرير والتنوير، تونس، 1984.

ـ مقاصد الشريعة الإسلامية، تونس، 1366هـ.

ـ عبد الباقي (محمد فؤاد)، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، ط بيروت (د.ت.).

ـ ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، مصر، 1346هـ (جزآن).

ـ عبد الجبار (القاضي أبو الحسن):

ـ شرح الأصول الخمسة، ط1، مصر، 1384/ 1965.

ـ فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تونس، 1974.

ـ عثمان (عبد الكريم)، القاضي عبد الجبار ـ حياته ومؤلّفاته، بيروت، 1970.

ـ عبد الجليل (المنصف):

ـ أصول الفقه بين ابن حزم والآمدي، ش.ك.ب. (مرقونة)، كلية الآداب ـ تونس، 1984.

ـ المنهج الأنتروبولوجي في دراسة مصادر الفكر الإسلامي الأولى، مجلة الفكر العربي المعاصر، العددان 68 ـ 69، 1989، ونشر أيضاً ضمن كتاب جماعي «في قراءة النصّ الديني»، تونس 1998.

ـ العجم (رفيق)، الأصول الإسلامية، منهجها وأبعادها، ط1، بيروت، 1983.

ـ عبد الحميد (محسن)، دراسات في أصول تفسير القرآن، ط2، الدار البيضاء، 1984.

ـ عبد الخالق (عبد الغني)، حجية السنّة، بيروت، 1986.

ـ عبد الرازق (علي)، الإجماع في الشريعة الإسلامية، مصر، (د.ت.).

ـ العروي (عبد الله)، مفهوم التاريخ، ط1، الدار البيضاء، 1992 (جزآن).

ـ العسكري (أبو هلال)، الفروق في اللغة، ط6، تونس 1983.

ـ العظمة (عزيز)، النصّ والأسطورة والتاريخ ضمن كتاب جماعي الإسلام والحداثة» ط1، لندن 1990.

ـ عبد الغفار (السيد أحمد)، التصور اللغوي عند الأصوليين، ط1، جدّة، 1401/ 1981.

ـ عبد المطلب (رفعت فوزي)، توثيق السنّة في القرن الثاني للهجرة، ط1، مصر، 1981.

ـ عبد الناظر (محسن)، مسألة الإمامة والوضع في الحديث عند الفرق الإسلامية، تونس، 1983.

ـ غ ـ

ـ غادامیرهنس (جورج)، فنّ الخطابة وتأويل النصّ ونقد الايديولوجيا، مجلة العرب والفكر العالمي، ع3، 1988.

ـ غراب (سعد):

ـ كيف نهتمّ بالتراث، ط1، تونس 1990.

ـ دروسه في إطار السنة الأولى من شهادة التعمّق في البحث، كلية الآداب، تونس 1990 ـ 1991.

ـ الغزالي (أبو حامد):

ـ المنخول من علم الأصول، تحقيق محمد حسين هيتو، دمشق، 1970.

ـ إحياء علوم الدين، القاهرة 1939.

ـ غليون (برهان)، نقد السياسة، الدولة والدين، ط1، عمان، 1991.

ـ ف ـ

ـ ابن فارس (أحمد)، معجم مقاييس اللغة، ط1، القاهرة، 1368 هـ (6 أجزاء).

ـ فضل الله (مهدي)، الاجتهاد والمنطق الفقهي في الإسلام، ط1، بيروت، 1987.

ـ فلاتة (عمر)، الوضع في الحديث، ط1، بيروت، دمشق، 1981 (3 أجزاء).

ـ فنسنك: المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، ط2، تونس ـ استانبول 1987 (7 أجزاء) ج8 نشر سنة 1988.

ـ الفيروزآبادي، القاموس المحيط، مصر (د. ت.) (4 أجزاء).

ـ ق ـ

ـ قارديه (لويس) وج. (قنواتي)، فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحيّة، ط1، بيروت 1967.

ـ ابن قتيبة (أبو محمد بن عبد الله)، تأويل مختلف الحديث، بيروت، 1393 ـ 1972.

ـ ابن قدامة المقدسي (موفق الدين عبد الله بن أحمد)، روضة الناظر وجنّة المناظر في أصول الفقه، ط1، بيروت 1981.

ـ القرآن الكريم، ط. بيروت، 1358هـ.

ـ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ط2، مصر، 1367 ـ 1957.

- القطان (مناع)، مباحث في علوم القرآن، ط5، بيروت، 1978.

- ك -

- ابن كثير (إسماعيل)، البداية والنهاية، القاهرة، 1348هـ.
- كرد علي (محمد):
  - رسائل البلغاء، ط2، مصر، 1331/ 1913.
  - أمراء البيان، ط2، القاهرة، 1948.
- الكليني، الأصول من الكافي، طهران، 1375هـ.

- ل -

- لاشين موسى (شاهين)، السنّة والتشريع (هدية مجلّة الأزهر) ط1، مصر، 1991.

- م -

- الماوردي، الأحكام السلطانيّة، ط1، بيروت، 1990.
- متز (آدم)، الحضارة الإسلاميّة في القرن الرابع الهجري، ط1، تونس، 1405/ 1986 (جزآن).
- المحاسبي (الحارث بن أسد)، كتاب العلم، تونس، 1975.
- المحمصاني (صبحي)، فلسفة التشريع في الإسلام، بيروت، 1946.
- محمود (محمد أحمد)، حول بعض إشكاليات النصّ القرآني، مجلّة مواقف، لندن، ع59 ـ 60، 1989.
- المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، ط1، القاهرة، 1868 ـ 1949.
- المرتضى (الشريف)، أمالي المرتضى، ط1، مصر، 1954.
- ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، ط2، بيروت، 1988.
- المسعودي (أبو الحسن علي)، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ط4، بيروت، 1401/ 1981 (4 أجزاء في مجلدين).
- المسعودي (حمادي)، التاريخ والزمن والأسطورة في مدوّنة الطبري التاريخية،

مجلة الفكر العربي المعاصر، العددان 88 ـ 89، ماي جوان 1991.

- مصطفى محمد صالح علي، النسخ في القرآن الكريم، ط1، دمشق، 1409/ 1988.
- مفتاح (محمد)، دينامية النصّ، ط2، الدار البيضاء، 1990.
- المنجد (صلاح الدين)، المنتقى من دراسات المستشرقين، القاهرة، 1955.
- ابن منظور، لسان العرب، ط1، بيروت، 1408 ـ 1988 (18 جزء).
- مهنا (سهير رشاد)، خبر الواحد في السنّة وأثره في الفقه الإسلامي، ط1، القاهرة (د. ت.)

ـ ن ـ

- النحاس (أبو جعفر)، الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم، ط1، مصر، 1323هـ.
- ابن النديم، الفهرست، القاهرة، (د. ت.).
- النشار (علي سامي)، مناهج البحث عند مفكّري الإسلام، ط3، بيروت، 1404/ 1984.
- النفزاوي (محمد الناصر)، الإجماع وأهله في الفكر الأصولي الإسلامي، مجلّة أطروحات، عدد 14، السلسلة 3، 1988.
- النويري، نهاية الأرب في فنون الأدب، القاهرة، 1955 (السفر 18).
- النويهي (محمد)، نحو ثورة في الفكر الديني، ط1، بيروت، 1983.

ـ و ـ

- وكيع (محمد بن خلف بن حيان)، أخبار القضاة، ط1، مصر 1366/ 1947.
- ولد أباه (محمد المختار)، مدخل إلى أصول الفقه المالكي، تونس، 1987.

ـ ي ـ

- يفوت (سالم)، ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس، ط1، الدار البيضاء، 1986.
- حفريات المعرفة العربيّة الإسلاميّة، التعليل الفقهي، ط1، بيروت، 1990.

قائمة المراجع غير العربية

- Ahmed Hassan: The concept of infaillibility in Islam, Islamic Studies, vol XL, march, 1972.
- Burton, The collection of the Qu'ran, Cambridge University Press, 1977.
- Dominique Sourdel, l'imamisme vu par le cheikh al-Mufid, R.E.I, XL, fascicule 2, 1972.
- Encyclopedie de l'Islam, Leiden-Paris 1975 (5 tomes).

  Articles: Abu Yousuf, Abd alJabbar, Ahl al-Hadith, Al-Juwaini, Al-Shafi'i, Al-Beji, Al Hanbalia, Al-Khabar, Hadith, Isma..
- G.C. Anawati, R. Caspar et M.El-Khodeiri: Une somme inédite de théologie mo'tazilite, le Moghni du Qadi Abd Al Jabbar, Midéo, 4, Caire, 1957.
- George Makdisi, The juridical theology of shafi'i, origins and significance of usul al-fiqh, studia islamica, LIX, 1984.
- Gerard Leconte, Aspects de la literature du hadith chez les Imamites, in «Le shi'isme imamite», colloque de Strasbourg (6-9 Mai 1968), P.U.F. 1970.
- Goldziher, Etudes sur la tradition islamique, Paris, 1952.
- Hossein Modarressi, Rationalism and Traditionalism in shi'i jurisprudence, a preliminary survey, studia islamica, LIX, 1984.
- James Robson, Gazali and the sunna, Muslim World, Vol XLV, no4, oct 1955.
- Juynboll, Muslim tradition, Cambridge 1983.
- Kemal Faruki, Islamic jurisprudence, Pakistan, 1962.
- Marie Bernand, L'accord unanime de la communauté comme fondement des statuts légaux de l'islam d'après Abu-Hussain-al-Basri, Paris, 1970.
- Marie Barnand, Nouvelles remarques sur l'ijma chez le Qadi Abd Al-Jabbar, Arabica, tome XIX 1972.
- Marie Bernand, Actualisation de la science du Kalam et des Usul al-Fikh, Ceres, Tunis 1989.
- Martin, J. Mc. Dermott, A debate between Al-Mufid and Al-Baquillani, in «Recherches d'Islamologie», Belgique, 1977.

- Michael Cook, Early muslim dogma, a source critical study, cambridge, 1981.
- Mohamed Arkoun, Lectures du Coran, Tunis 1991.
- Mohamed Yousuf Guraya, The concept of sunna, a historical study, Islamic Studies, Pakistan, Vol XI, march, 1972.
- M.A.S. Abdel haleem, Early Islmaic theological and juristic terminiology, Bulletin of the school of oriental and African studies, university of London, Vol LIV, part 1, 1991.
- Norman Calder, Doubt and prerogative, the emergence of an imami Shi'i theory of ijtihad, Studia Islamica, LXX, 1989.
- R. Caspar, Le renouveau du Mo'tazilisme, Midéo, 4, Caire, 1957.
- Roger Arnaldez, Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de Cordoue, Paris, 1956.
- Shacht, The origins of muhammadan jurisprudence, Oxford, 1950.
- Shacht, J., Esquisse d'une histoire du droit musulman, Paris, 1952.
- Shacht. J., Introduction au droit musulman, Paris, 1983.
- Souami Lakhdar, Introduction à la théorie du Khabar chez Jahidh, définition et constitution, Studia Islamcia, L III, 1981.
- Zafar Ishaq Ansari, Islamic juristic terminology before Shafi'i, a semantic analysis with special reference to kufa, Arbica, oct. 1972.

فهرس الآيات القرآنية

الآية	السّورة	رقمها	رقم الآية	الصّفحة
* ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾.	آل عمران	3	110	185
* ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ لَتُبَيِّنُنَّهُۥ لِلنَّاسِ﴾.	آل عمران	3	187	146
* ﴿وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ﴾.	النّساء	4	1	268
* ﴿فَٱنكِحُوا۟ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾.	النّساء	4	3	242
* ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ﴾.	النّساء	4	11	248
* ﴿فَأَمْسِكُوهُنَّ فِى ٱلْبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّىٰهُنَّ ٱلْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ ٱللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا﴾.	النّساء	4	14	273
* ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾.	النّساء	4	23	242
* ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَقْرَبُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا۟ مَا تَقُولُونَ﴾.	النّساء	4	43	283
* ﴿أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾	النّساء	4	59	143
* ﴿فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾.	النّساء	4	83	274
* ﴿لَّا يَسْتَوِى ٱلْقَٰعِدُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُو۟لِى ٱلضَّرَرِ وَٱلْمُجَٰهِدُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فَضَّلَ ٱللَّهُ ٱلْمُجَٰهِدِينَ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ عَلَى ٱلْقَٰعِدِينَ دَرَجَةً وَكُلًّا وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلْحُسْنَىٰ وَفَضَّلَ ٱللَّهُ ٱلْمُجَٰهِدِينَ عَلَى ٱلْقَٰعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا ﴿95﴾ دَرَجَٰتٍ مِّنْهُ وَمَغْفِرَةً وَرَحْمَةً وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾.	النّساء	4	95 ـ 96	187
* ﴿فَٱغْسِلُوا۟ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ﴾.	المائدة	5	6	237

الآية	السّورة	رقمها	رقم الآية	الصّفحة
* ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾.	النّحل	16	44	272
* ﴿وَلَوْ يُؤَاخِذُ ٱللَّهُ ٱلنَّاسَ بِظُلْمِهِم مَّا تَرَكَ عَلَيْهَا مِن دَآبَّةٍ﴾.	النّحل	16	61	293
* ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ﴾.	النّحل		90	268
* ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوٓا۟ إِنَّمَآ أَنتَ مُفْتَرٍۭ﴾	النّحل		101	263
* ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾.	الإسراء	17	36	148
* ﴿وَٱذْكُر رَّبَّكَ إِذَا نَسِيتَ﴾.	الكهف	18	24	256 ـ 258
* ﴿قَالَ كَذَٰلِكَ أَتَتْكَ ءَايَٰتُنَا فَنَسِيتَهَا﴾	طه	20	126	264
* ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّآ إِذَا تَمَنَّىٰٓ أَلْقَى ٱلشَّيْطَٰنُ فِىٓ أُمْنِيَّتِهِۦ فَيَنسَخُ ٱللَّهُ مَا يُلْقِى ٱلشَّيْطَٰنُ ثُمَّ يُحْكِمُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾.	الحجّ	22	52	258
* ﴿وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَآئِفَةٌ مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾.	النّور	24	2	145 ـ 273
* ﴿وَٱذْكُرْنَ مَا يُتْلَىٰ فِى بُيُوتِكُنَّ مِنْ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ وَٱلْحِكْمَةِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ لَطِيفًا خَبِيرًا﴾	الأحزاب	33	34	42
* ﴿وَٱضْرِبْ لَهُم مَّثَلًا أَصْحَٰبَ ٱلْقَرْيَةِ إِذْ جَآءَهَا ٱلْمُرْسَلُونَ﴾.	يس	36	36	141
* ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِ ٱلَّيْلُ وَٱلنَّهَارُ وَٱلشَّمْسُ﴾.	فصّلت	41	37	262
* ﴿لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ﴾.	فصّلت	41	42	255
* ﴿حُجَّتُهُمْ دَاحِضَةٌ﴾.	الشّورى	42	16	56

قائمة الأحاديث النّبويّة

ـ أ ـ

ـ الأئمّة من قريش

ـ إذا وقع الذّباب في شراب أحدكم فليغمسه.

ـ اسمع وأطع ولو كان عبدا حبشيّا

ـ أصحابي كالنّجوم بأيّهم اقتديتم اهتديتم.

ـ افترقت اليهود على سبعين فرقة وافترقت النصارى على إحدى وسبعين وستفترق أمتي على اثنتين وسبعين أو بعض وسبعين

ـ إنّا معشر الأنبياء ما تركناه صدقة.

ـ إنّ الرّوح الأمين قد ألقى في روعي أنّه لن تموت نفس حتّى تستوفي رزقها فأجملوا في الطّلب.

ـ إنّ الله اختار لي أصحابا وأصهارا.

ـ إنّ المرأة والكلب والحمار يقطعن الصّلاة.

ـ إنّ الميّت ليعذّب ببكاء أهله.

ـ إنّما الأعمال بالنّيات.

ـ إنّما بنو هاشم وبنو المطلب شيء واحد هكذا (وشبك بين أصابعه).

ـ إنّما أنسى أو أنسّى كما تنسون فإذا نسيت فذكّروني.

ـ ب ـ

ـ البكر بالبكر جلد مائة وتغريب سنة والثّيّب بالثّيّب جلد مائة والرّجم.

ـ خ ـ

ـ خير النّاس قرني ثمّ الّذين يلونهم ثمّ الّذين يلونهم.

ـ ش ـ

ـ نوران مكوّران في النّار يوم القيامة.

ـ ع ـ

ـ عليكم بالجماعة.

ـ ف ـ

ـ فرّ من المجذوم فراره من الأسد.

ـ ل ـ

ـ لاتسبّوا أصحابي فوالّذي نفسي بيده لو أنفق أحدكم مثل أحد ذهبا ما بلغ مدّ أحدهم ولا نصيفه.

ـ لا آكله (الضّبّ) ولا أحلّه ولا أحرّمه.

ـ لا يأتي على النّاس مائة سنة وعلى الأرض عين تطرف.

ـ لا يجمع بين المرأة وعمّتها ولا بين المرأة وخالتها.

ـ لا تجمع أمّتي على خطأ.

ـ لا قطع في ثمر ولا كثر ولا يقطع إلاّ من بلغت سرقته ربع دينار فصاعدا.

ـ لا قطع إلاّ في ثمن المجنّ.

ـ لو كنت مستخلفا من هذه الأمة أحدا من غير مشورة لاستخلفت ابن أمّ عبد

ـ م ـ

ـ مثل أمّتي مثل المطر لا يدرى أوّله خير أم آخره.

ـ من رآني في المنام فقد رآني حقّا فإنّ الشّيطان لا يتمثّل بي.

ـ من كذب عليّ متعمّدا فليتبوّأ مقعده من النّار.

ـ ن ـ

ـ نظّر الله عبدا سمع مقالتي فحفظها ووعاها وأدّاها فربّ حامل فقه غير فقيه وربّ حامل فقه إلى من هو أفقه منه.



المحتوى

الباب الثاني: حجية السنة في التاريخ

حمادي ذويب

السنّة بين الأصول والتاريخ

دفعت الثورة المعرفيّة الحديثة في علوم الطبيعة والإنسان المسلمين المعاصرين الذين لم يشاركوا في هذه العملية المتواصلة بنسق حثيث إلى وضع أسئلة شتّى لعلّ من أشهرها «لماذا تخلّف المسلمون وتقدّم غيرهم؟».

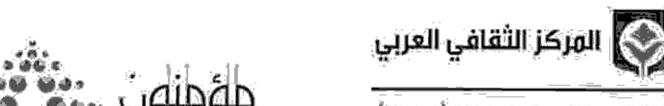
ولئن اختلفت الأجوبة عن هذا السؤال منذ عصر النهضة إلى الآن فإنها أسهمت في زحزحة المشاغل الفكرية نحو منطقة كانت تعتبر مجالاً يستحيل التفكير فيه، هو التراث الذي رُسّخت في الضمير الديني قداسته.

أدرك المفكرون المحدثون المنشغلون بمسائل الفكر الإسلامي قديماً وحديثاً أن التراث الإسلامي أو النص يمارس وظيفة تجييشية تستخدمها سلط شتى، رسميّة أو معارضة، لتوجيه أفكار المسلمين وسلوكهم في الاتجاه الذي ينسجم مع مصالحها.

وأدركوا أيضاً أن هذه الوظيفة لم يكن التراث ليحققها لولا اكتساب نصوصه سلطة رمزية تحوّلت إلى قوة مادية ضاغطة لا يسهل على المسلم العادي الانفكاك منها.

في ضوء ذلك أصبح النظر إلى التراث ومراجعة مسلّماته وبداهياته ضرورة لا مفرّ منها، ذلك أن هذه المسلّمات تفعل في الواقع فعلاً قوياً ومؤثراً جعل الصراع بين مناصريها وخصومها يتجاوز في كثير من الأحيان مستوى الجدال الفكري النظري ليتّخذ شكل مواجهات عنيفة.

من خلال هذه الرؤية اخترنا متابعة الاهتمام بدراسة الفكر الإسلامي بتسليط الضوء على إحدى مسلّماته الأساسيّة: السنّة.



الدار البيضاء: ص.ب 4006 (سيدنا)
بيروت: ص.ب 113/5158
markaz@wanadoo.net.ma
cca_casa_bey@yahoo.com




ISBN 978-9953-68-052-1
9 789953 680521

حمادي ذويب

السنّة بين الأصول والتاريخ

دفعت الثورة المعرفيّة الحديثة في علوم الطبيعة والإنسان المسلمين المعاصرين الذين لم يشاركوا في هذه العملية المتواصلة بنسق حثيث إلى وضع أسئلة شتّى لعلّ من أشهرها «لماذا تخلّف المسلمون وتقدّم غيرهم؟».

ولئن اختلفت الأجوبة عن هذا السؤال منذ عصر النهضة إلى الآن فإنها أسهمت في زحزحة المشاغل الفكرية نحو منطقة كانت تعتبر مجالاً يستحيل التفكير فيه، هو التراث الذي رُسّخت في الضمير الديني قداسته.

أدرك المفكرون المحدثون المنشغلون بمسائل الفكر الإسلامي قديماً وحديثاً أن التراث الإسلامي أو النص يمارس وظيفة تجييشية تستخدمها سلط شتى، رسميّة أو معارضة، لتوجيه أفكار المسلمين وسلوكهم في الاتجاه الذي ينسجم مع مصالحها.

وأدركوا أيضاً أن هذه الوظيفة لم يكن التراث ليحققها لولا اكتساب نصوصه سلطة رمزية تحوّلت إلى قوة مادية ضاغطة لا يسهل على المسلم العادي الانفكاك منها.

في ضوء ذلك أصبح النظر إلى التراث ومراجعة مسلّماته وبداهياته ضرورة لا مفرّ منها، ذلك أن هذه المسلّمات تفعل في الواقع فعلاً قوياً ومؤثراً جعل الصراع بين مناصريها وخصومها يتجاوز في كثير من الأحيان مستوى الجدال الفكري النظري ليتّخذ شكل مواجهات عنيفة.

من خلال هذه الرؤية اخترنا متابعة الاهتمام بدراسة الفكر الإسلامي بتسليط الضوء على إحدى مسلّماته الأساسيّة: السنّة.



الدار البيضاء: ص.ب 4006 (سيدنا)
بيروت: ص.ب 113/5158
markaz@wanadoo.net.ma
cca_casa_bey@yahoo.com




ISBN 978-9953-68-052-1